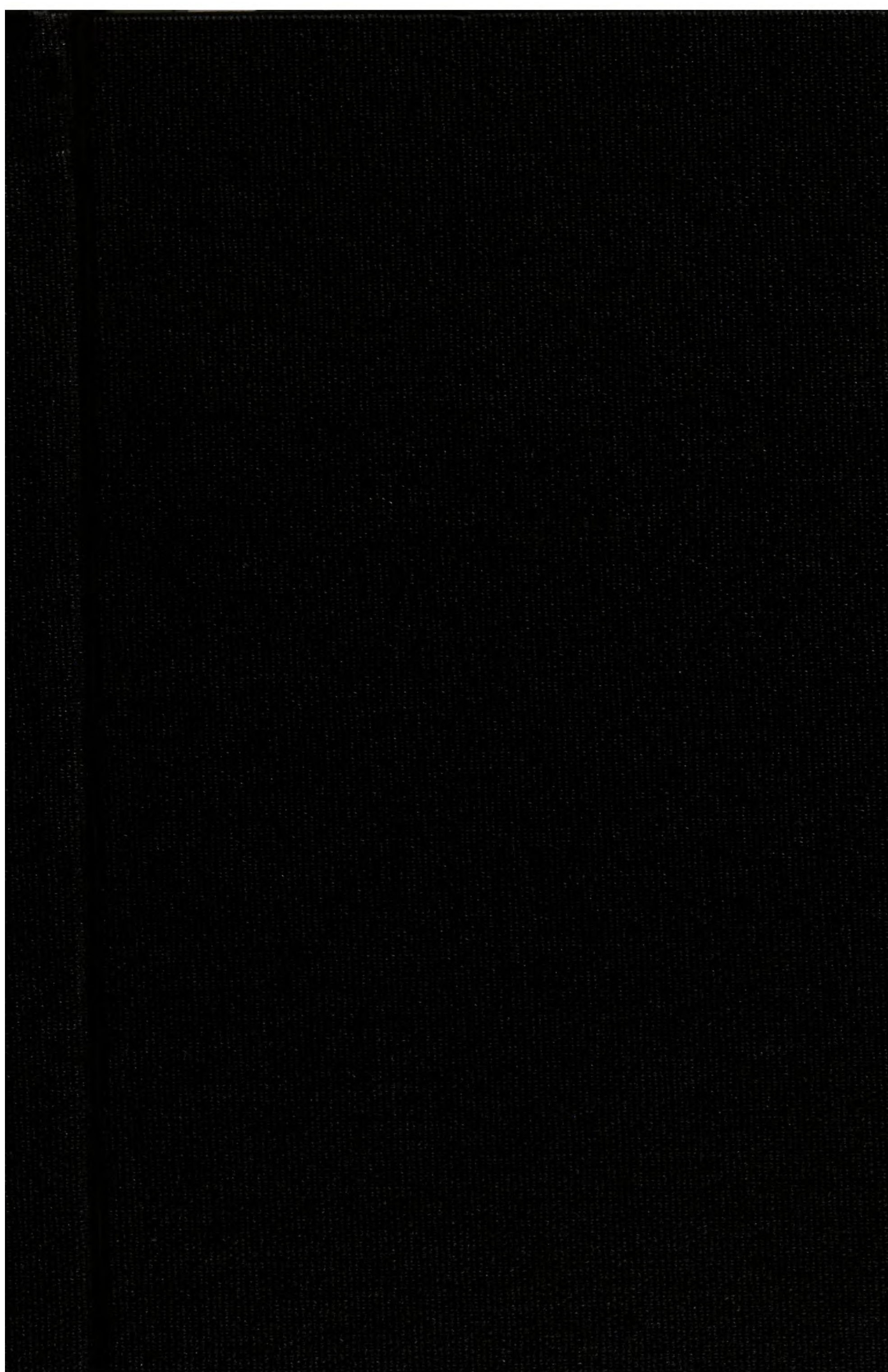


Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München.

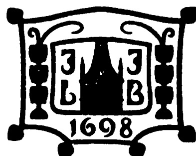
—— III. Reihe Nr. 6. ——

Der vorirenäische Opferbegriff.

Von

Dr. Franz Wieland,

Subregens in Dillingen.



MÜNCHEN 1909.

VERLAG DER J. J. LENTNERSCHEN BUCHHANDLUNG.

(E. STAHL.)

Im Auftrage des Verfassers.


CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 091 123 459

Veröffentlichungen

aus dem

Kirchenhistorischen Seminar München.

Herausgegeben

von

ALOIS KNÖPFLER,

Doktor der Theologie und der Philosophie, o. ö. Professor der Kirchengeschichte
an der Universität München.

III. Reihe Nr. 6:

Der vorirenäische Opferbegriff.

Von

Dr. Franz Wieland,

Subregens in Dillingen.

MÜNCHEN 1909.

VERLAG DER J. J. LENTNERSCHEN BUCHHANDLUNG.

(E. STAHL.)

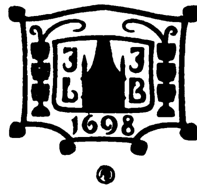
Der

vorirenäische Opferbegriff.

Von

Dr. Franz Wieland,

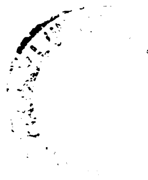
Subregens in Dillingen.



MÜNCHEN 1909.

VERLAG DER J. J. LENTNERSCHEN BUCHHANDLUNG.

(E. STAHL.)



K. b. Hof- und Universitätsbuchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen

Vorwort und Einleitung.

Auf meine Studie: „Mensa und Confessio" (München 1906) hat P. Emil Dorsch S. J. in der „Zeitschrift für katholische Theologie" XXXII SS. 307 bis 352 zu Ostern 1908 eine Reihe von „Kritischen Bemerkungen" veröffentlicht, die mich zu der Antwort: „Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J." (München 1908) veranlaßt haben. Daraufhin hat Dorsch „zur Abwehr" ein Buch „Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt" (Innsbruck 1909) verfaßt.

Dorsch beklagt sich in dem Vorwort seines neuen Buches über die „vielfältigen Beleidigungen", welche er in meiner Antwort von mir erfahren haben will. Ich muß dies alles Ernstes ablehnen. Die zahlreichen Verstöße, welche meinem Gegner in seinen „Kritischen Bemerkungen" fast auf jeder Seite passiert sind, und welche Dorsch in seinem neuen Buch mehr als einmal, wenn auch gewunden, zugibt, mußte ich in meinem Interesse und um der Wahrheit willen konstatieren, und wenn derlei Dinge nun einmal von aller Welt mit Namen bezeichnet werden, welche Dorsch vielleicht nicht gefallen mögen, so ist das nicht meine Schuld. Ich halte alles, was ich in Mensa und Confessio, sowie in meiner „Antwort" niedergeschrieben, nach wie vor als durchaus auf Wahrheit beruhend aufrecht, auch angesichts der neuen Publikation Dorschs, welche inhaltlich, im Ton und in der Taktik mit der ersten völlig übereinstimmt. In gleicher Weise muß ich Einsprache erheben gegen die im Vorwort seines neuen Buches vorgebrachte Entschuldigung, als ob der von ihm gewählte Ton

„als das naturgemäße Echo der von mir angeschlagenen Melodie“ zu betrachten sei. Denn dieses angebliche Echo läßt sich schon in den „Kritischen Bemerkungen“ hören, welche meiner „Antwort“ bekanntlich vorangegangen sind und dieselbe veranlaßt haben. Man lese zum Beweis dessen nach, was z. B. im „historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1909 S. 202, in der „Tübinger Quartalschrift“ 1909 S. 145, in der „Rivista storico-critica della scienze theologiche“ 1908 S. 624, in der „Revue d'histoire ecclésiastique“ 1909 S. 189 steht, sowie was sogar Dorschs eigener Streitgenosse in der „Theologischen Revue“ 1908 Nr. 18 S. 526 und im „Katholik“ 1909 S. 126 bestätigt.

Auf die neuerlichen persönlichen Angriffe meines Gegners gehe ich hier nicht ein, um eine ernste, wissenschaftliche Abhandlung nicht zu belasten. Wer sich für die Kampfesweise meines Gegners interessiert, möge sein Buch selbst lesen. Aber auch gegenüber seinen sachlichen Einwänden habe ich mich in vorliegender Schrift damit begnügt, meine Beweise zusammenzustellen und nur gelegentlich Dorschs Einwürfe, soweit sie einigermaßen sachlich, oder gar scheinbar berechtigt sind, teils ausdrücklich, teils stillschweigend zu korrigieren.

Zur Illustration, wie Dorsch mich und meine Darlegungen zu behandeln beliebt, hier nur einige wenige Beispiele. Nachdem mir Dorsch zuerst in seinen „Kritischen Bemerkungen“ den Vorwurf modernistischer Doktrinen gemacht, stellt er mich nunmehr bei allen Gelegenheiten mit Luther und anderen Reformatoren auf Eine Stufe, stets auf Grund einer mir unterschobenen falschen Voraussetzung. So hatte ich z. B. in meiner „Antwort“ S. 82 gegen die Auffassung des Eucharistieopfers als einer opferlichen Verzichtleistung von unserer Seite geltend gemacht, daß wir

in der Eucharistie auf nichts verzichten, sondern im Gegenteil empfangen. Daraufhin weist nun Dorsch S. 282 seines neuen Buches auf Luther hin, welcher den gleichen Gedanken verwendet hat, um den Opfercharakter der Eucharistie überhaupt zu bekämpfen, obwohl Dorsch recht wohl weiß, daß ich neben der Kommunion auch ein objektives Opfer in der Messe anerkenne und mit dem zitierten Satz nur den Gabencharakter des Eucharistieopfers bekämpfe, und obwohl Dorsch ebensogut weiß, daß ein Satz deshalb noch nicht falsch ist, weil ihn Luther einmal mit Unrecht angewandt hat. — Weiter weise ich darauf hin, wie Dorsch mich S. 11f. seines Buches, um meine Methode zu diskreditieren, drei Sätze, die einander widersprechen sollen, „friedlich nebeneinander" setzen läßt, obwohl diese Sätze um 10 und 27 Seiten auseinanderliegen, in verschiedenen Zusammenhängen stehen und zudem recht wohl vereinbar sind, — wie er S. 57 seine Quaternio terminorum, die ich ihm in meiner Antwort S. 41 nachgewiesen habe, zu rechtfertigen sucht — mittels eines neuen logischen Fehlers, nämlich einer petitio principii! Ich hatte in MC. S. 39 behauptet, das *θυσιαστήριον* in Hebr. XIII, 10 bedeute nicht ein christliches Kultgerät, sondern den gekreuzigten Christus. Darauf meinte Dorsch in seinen „Kritischen Bemerkungen" S. 321: „Aber auch wenn man die Stelle vom Kreuzopfer verstehen wollte, so wäre eben das Kreuz der Altar, und ein Altar, real und wahr, wie das Opfer, welches sich daran vollzog. Es wäre auch so wieder nicht bewiesen, daß der Ausdruck *θυσιαστήριον* nirgends einen materiellen Altar bezeichne in den Schriftstücken jener Zeit." Darauf wies ich in meiner Antwort S. 41 darauf hin, daß es sich in unserer Frage um das Vorhandensein eines Altars im Sinn

eines liturgischen Kultgerätes handle, während Dorsch einen metaphorischen Altar an dessen Stelle setze und sich so einer quaternio terminorum schuldig mache. Und nun rechtfertigt Dorsch (S. 57) seine Logik mit einem noch wunderlicheren Syllogismus: „Paulus redet vom Kreuz als von einem Altar; nun aber ist das Kreuz ein materieller Altar (NB.! dieser Satz ist [nach den Kr. B. S. 321] der zu beweisende!); also redet Paulus von einem materiellen Altar.“ Und das soll beweisen, daß jenes angeblich von Paulus „Altar“ genannte Kreuz ein kirchliches Kultgerät gewesen sei!! Nach meiner Logik müßte der Schluß lauten: „Paulus nennt(!) das Kreuz einen Altar. Nun aber ist das Kreuz ein materielles Kreuz. Also nennt Paulus ein materielles Kreuz einen Altar.“ (Übrigens wird an unserer Stelle eben nicht das Kreuz, sondern Christus ein *θυσιαστήριον* genannt; das war die Voraussetzung). Übrigens hält Dorsch überhaupt seine Verdrehung in bezug auf das *θυσιαστήριον* des apostolischen Zeitalters konsequent aufrecht. Ich hatte in MC. S. 38 erklärt, es lasse sich nirgends beweisen, daß dieses Wort in den apostolischen Schriften einen materiellen Altar bezeichne, und hob gegenüber der Verdrehung Dorschs, als leugne ich damit die Erweisbarkeit auch eines jüdischen und heidnischen Altars, in meiner Antwort S. 32ff. hervor, daß ich hiermit selbstverständlich einen materiellen christlichen Altar meine. Dorsch gibt jetzt in seinem neuen Buch S. 19ff. zu, daß er mich wohl verstanden hatte. Trotzdem also hatte er in seinen „Kritischen Bemerkungen“ S. 317, 321, 322, 336 die Sache so dargestellt, als wolle ich in *θυσιαστήριον* überhaupt keinen realen Altar erkennen lassen! Und warum tat er das? In seinem neuen Buch S. 21 gibt er die Gründe an:

weil „kein zwingender Grund für eine solche Einschränkung ersichtlich war!!" und ferner, weil „es für unsere Frage nicht ohne Belang ist, wenn die Väter jener ältesten christlichen Zeit einen wahren und eigentlichen, und sei es auch nur einen jüdischen oder heidnischen, Altar verstanden haben, wenn sie das Wort *θυσιαστήριον* schlechthin gebrauchen". Und deshalb hat Dorsch mir die Leugnung des *θυσιαστήριον* als eines jüdischen oder heidnischen Altars wider besseres Wissen unterschoben!

Auf S. 326 seiner „Kritischen Bemerkungen" hatte ich Dorsch eine direkte Fälschung nachgewiesen, indem er einen häretischen Satz, den er mir gern nachweisen möchte, unter Anführungszeichen als in meinem Buch stehend darstellte, obwohl bei mir dieser Satz weder direkt noch indirekt zu finden ist. Diesen Vorwurf muß Dorsch ausdrücklich zugeben, glaubt aber seine Fälschung damit beschönigen zu können, daß er mir (S. 95) seinerseits vorwirft, ich hätte denselben Verstoß begangen und gleichfalls ein Wort von ihm (Dorsch) gefälscht. Man höre: Auf S. 19 meiner „Antwort" warf ich die Frage auf, warum Dorsch sich denn soviel Mühe gegeben, mein „verfehltes uud wertloses" Büchlein zu widerlegen, und ich beantwortete diese Frage folgendermaßen: „Er (Dorsch) wird zweifellos antworten: ‚Weil dieses Buch von hervorragender Seite empfohlen und dadurch gemeingefährlich geworden ist'". „In dieser Weise soll ich einen Satz Dorschs „gefälscht" haben!! Ich frage: kann man grundloser jemanden anklagen?

Diese wenigen Beispiele mögen dem Leser einen kleinen Begriff von der Kampfesweise meines Gegners geben. Ich könnte ähnliches fast auf jeder Seite in dem neuen Buch Dorschs feststellen. Der Leser wird

aber begreifen, daß ich weder Zeit noch Lust habe, alle diese Sachen richtig zu stellen. Dazu bedürfte es eines mindestens doppelt so starken Buches, als des von Dorsch geschriebenen.

Es wird dem Leser meines vorliegenden Büchleins da und dort eine umständliche Weitschweifigkeit, mitunter in selbstverständlichen Dingen auffallen; desgleichen wird er manchen Wiederholungen begegnen. Er möge das dem Umstand zugut halten, daß meine Schrift als eine Rechtfertigung gedacht ist gegenüber Anschuldigungen und Einwürfen, die unglaublich erscheinen möchten, wenn sie nicht tatsächlich erhoben worden wären; ferner dem Umstand, daß der Gedankengang der einzelnen Abschnitte sich im Ganzen nach den Einwürfen in Dorschs Schrift richten mußte, welche mich zum Schreiben veranlaßt haben.

Überhaupt glaube ich mich vor dem Forum der historischen Wissenschaft fast entschuldigen zu müssen, wenn ich abermals mit Feststellungen auf den Plan trete, welche größtenteils bei den Historikern seit Jahren als ausgemacht gelten. Gleichwohl hielt ich es für angezeigt, nunmehr auch vor einem weiteren theologischen Kreis die Belege zu meinen in „Mensa und Confessio" niedergelegten Resultaten eingehend nachzuprüfen. Ich hätte ja bei der Konstatierung der einschlägigen Väterzeugnisse stehen bleiben und es den Dogmatikern überlassen können, wie sie mit diesen fertig werden; denn „Mensa und Confessio" will kein dogmatisches Exposé, sondern rein historisches Referat sein, daher ich mich dort, wo ich vorübergehend vom Opferbegriff als Voraussetzung zum Altar zu handeln hatte, auf die Zitierung der ältesten Väter beschränkt habe.

Allein als von seiten der Dogmatiker, teilweise auch von Historikern vom dogmatischen Standpunkt

aus, meine Orthodoxie angegriffen wurde und mir daraus persönliche Schwierigkeiten zu erwachsen drohten, sah ich mich genötigt, zunächst in meiner „Antwort“ meine Methode wie meine Rechtgläubigkeit zu verteidigen, und, als dies bei manchen Kreisen nicht zu fruchten schien, nunmehr in einer eigenen Abhandlung den Nachweis zu führen, einerseits daß meine Feststellungen über den urchristlichen Opferbegriff gut, ja weit besser begründet sind, als die gegnerische Auffassung, andererseits daß dieser Opferbegriff auch heute noch sich mit dem, was wirklich von der Kirche als geoffenbart über das Meßopfer gelehrt wird, sehr wohl vereinigen läßt, ja besser als jede aus dem Dutzend verschiedener, sich gegenseitig aufhebender Meßerklärungen, mit welchen sich die Schuldogmatik noch immer hilf- und ratlos abquält.

Bevor wir in die Untersuchung selbst eintreten, will ich meine Thesen kurz formulieren:

1. Die Eucharistiefeier der Urkirche bestand darin, daß man über Brot und Wein Gott danksagte durch ein Gebet, welches Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelte zum Zweck des Genusses. Das Ganze hatte den Charakter eines gemeinsamen Mahles, galt aber als das Opfer des neuen Bundes, welches dadurch ein Opfer war, daß durch das Danksagungsgebet Jesus Christus im Hinblick auf sein Kreuzopfer vergegenwärtigt wurde. Das Opfer ward also l i t u r g i s c h als ein Gebet aufgefaßt.

2. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts begann man allmählich, die danksagende Vergegenwärtigung Christi symbolisch als eine Darbringung dieses Christus als Gabe an Gott anzusehen. Aus dem Danksagungsopfer wurde ein Darbringungsopfer. Der Opferakt selbst wurde innerlich nicht alteriert, erhielt aber eine

symbolische Einkleidung, welche seitdem in den Sprachgebrauch der Kirche übergegangen ist und von der Schule als wesentlich zum Opferbegriff gehörig erklärt wird.

3. Da das Opfer Christi nach der Lehre der Schrift ein einziges, nämlich das Kreuzopfer ist, und da nach der Lehre der Kirche das Meßopfer mit dem Kreuzopfer identisch ist, so besteht das Meßopfer darin, daß durch die Konsekration Christus, dessen einmalige Opfertat vor Gott ewig ist, und, weil diese Opfertat von der Person Christi untrennbar ist, auch dessen einmalige Opfertat vor Gott in anderer, eucharistischer Erscheinung gegenwärtig wird. Die Messe ist also das Kreuzopfer selbst, vergegenwärtigt durch das Konsekrationsgebet der Menschen. Diese machen, indem sie durch ihr Gebet die Erscheinung des Kreuzopfers vor Gott veranlassen Christi einmalige Opfertat zugleich zu der ihrigen. Darum ist das Meßopfer nach seiner liturgischen Seite hin ein Gebet, wie die Urkirche gelehrt hat, und kann nur bildlich eine Gabendarbringung von seiten der Menschen genannt werden, eine Symbolik, welche die Urkirche bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts vermieden und abgelehnt hatte, deren buchstäbliche Auffassung aber auch bis zur Stunde noch nicht als Offenbarungswahrheit nachgewiesen oder gar definiert ist.

Hiermit schließe ich meinerseits die Debatte und unterstelle die historische Zuverlässigkeit von „Mensa und Confessio" der Beurteilung der Wissenschaft, die dogmatische Korrektheit aber dem Urteil der Kirche.

Dillingen, im Juli 1909.

Franz Wieland.

Inhaltsverzeichnis.

Zitate:

MC. = Mensa und Confessio. (München, Lentner 1906.)
Antw. = Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J. (München, Lentner, 1908).
Kr. B. = Altar und Opfer, Bemerkungen zur Studie Dr. F. Wielands über Mensa und Confessio von P. Emil Dorsch S. J. in Zeitschr. für kath. Theologie Bd. XXXII S. 307—352).

Bloße Angabe der Seitenzahl = Dorsch, Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt. Innsbruck 1909.



I. Teil.

Der eucharistische Opferbegriff bis auf Irenäus' Zeit.

1. Das Eucharistieopfer nach den Einsetzungsberichten.

Nach den Berichten Matth. XXVI, 26 ff. und Marc. XIV, 22 ff. verlief die Einsetzung der Eucharistie folgendermaßen: Jesus nahm Brot, segnete, und brach es und gab es seinen Jüngern mit den Worten: „Nehmet, (esset)! Dies ist mein Leib". Dann nahm er den Kelch, sagte Dank und gab ihn den Jüngern und sprach: „(Trinket alle davon;) dies ist mein Blut des Bundes, welches für viele wird vergossen werden (zur Vergebung der Sünden)". Die Berichte Luc. XXII, 19 ff. und I Cor. XI, 23 ff. machen einige Zusätze zu den Worten des Herrn: „Dies ist mein Leib, der für euch gegeben werden wird. Dies tut zu meinem Andenken." „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut, (welcher für euch vergossen werden wird); dies tut, so oft ihr trinket, zu meinem Andenken."

Von einer textkritischen Behandlung dieser Stellen glaube ich hier absehen zu dürfen, da ich mich, um mich mit meinem Gegner auseinanderzusetzen, auf dessen Boden stellen muß.

1. Nach diesen Berichten also vollzog sich die Einsetzung der Eucharistie vollständig unter den For-

men eines Mahles, und zwar, da das altjüdische Passahmahl vorausging, unter dem Gesichtspunkt des erfüllten Passahmahles (vgl. MC. S. 17 ff.); keineswegs aber in der Form irgendwelcher Darbringung des Leibes und Blutes Christi als Gabe an Gott. Der Wortlaut dessen, was von dem Tun des Herrn beim Abendmahl erzählt wird, enthält keinen terminus, der irgend eine Darbringung seines Leibes und Blutes als Gabe an den Vater, irgendwelche aktuell gegenwärtige Tötung Christi enthielte. Weder „segnen“ noch „danksagen“ bedeutet etwas derartiges. Der Ausdruck „brechen“ aber bezeichnet, da er vom „Brot“ gebraucht wird, ein „Teilen“ des Brotes an die Mahlgenossen. Zuerst ward das Brot gebrochen, und dann erst folgte das *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου*. Man hat, um einen selbständigen Oblationsakt in der Abendmahlsfeier zu retten, auf die Ausdrücke *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* und *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* hingewiesen, insofern dies Opferausdrücke seien und als Participia Praesentis einen gegenwärtigen Opferakt, nicht erst den zukünftigen Kreuzopferakt bezeichnen.

Was zunächst die Wörter *διδόμενον* und *ἐκχυννόμενον* betrifft, so bezeichnen sie hier buchstäblich ein sakrifikales Hingeben bezw. Blutvergießen. Eben darum aber können sie nicht von einem eigenen, im Abendmahl gegenwärtigen Opfern verstanden werden, sondern nur von dem bevorstehenden Kreuzopferakt. „Seinen Leib hingeben“ und „sein Blut vergießen“ kann nämlich gar nichts anderes bedeuten als „sterben“. Wenn man also den Worten ihre Bedeutung läßt, so müßte man auch schon beim Abendmahl ein Sterben des Herrn annehmen. Jesus aber saß unter den Seinen, und gleichzeitig „tot“ und „nicht tot“ sein, ist auch dem allmächtigen Gottessohn nicht möglich. Also muß

man das *διδόμενον, ἐκχυνόμενον* auf die Zukunft beziehen, wenn man den Worten die Bedeutung lassen will, die alle Welt ihnen unterlegt. Man hat offenbar diese Schwierigkeit auch gefühlt und wenigstens dem *ἐκχυννόμενον* einen symbolischen Sinn unterlegt. Luc. XXII, 20 sage nämlich von dem Kelch, daß er ausgegossen werde; der Evangelist wolle also von einem Vergießen des Blutes, gerade insofern dieses im Kelch sich befinde, reden. Dieser Ausflucht stellen sich aber noch größere Schwierigkeiten in den Weg. Wenn nämlich nach dem Wortlaut metonymisch der Kelch vergossen würde, d. i. das Blut, sofern es Inhalt dieses Kelches ist, wann und in welchem Akt, erfolgte dann dieses Ausgießen? Von einem tatsächlichen Ausgießen im Sinn einer Libation steht nichts im Text. Im „Trinken" liegt es auch nicht; denn „zu trinken geben" heißt nicht „vergießen", um so weniger, als dieses „Vergießen" nicht bloß für die anwesenden Mahlgenossen, sondern auch „für viele" stattfinden soll. Das Vergießen konnte auch nicht darin bestehen, daß das Blut eigens und gesondert im Kelch gegenwärtig gesetzt worden wäre; denn das ist kein Vergießen, und nach unserer Überzeugung war im Konsekrationskelch tatsächlich Leib und Blut Christi ungetrennt vereinigt, ein wirkliches Vergießen des Blutes also unmöglich. Der umständliche Ausdruck vom „Ausgießen des Kelches" statt „Vergießen des Blutes" erklärt sich vielmehr daraus, daß in den Einsetzungsworten dieses Blut als das Blut „des neuen Bundes" erklärt und damit in Gegensatz zum alttestamentlichen Bundesblut gestellt wird, welches vom Hohenpriester in das Allerheiligste des Zeltes getragen wurde (Lev. XVI, 15; vgl. Hebr. IX, 11 und noch mehr IX, 19—21: „*τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης*", Exod. XXIV, 8), was nur in

einer Schale geschehen konnte. Das Wort *ποτήριον* ist also weit eher und natürlicher der Analogie mit dem alten Bund zulieb gewählt, als einer etwa gegenwärtigen Vergießung des Kelchinhaltes.

Aber, so urgiert man, *διδόμενον* und *ἐκχυννόμενον* sind nun einmal Participia praesentis, und müssen demnach als solche übersetzt und verstanden werden. Demgegenüber ist einmal festzuhalten, daß das Part. praes. auch sonst in der Schrift wiederholt futurelle Bedeutung hat, und zwar auch da, wo das regierende Verbum im Präsens steht. Z. B. Joa. I, 29: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται κτλ.* Die Wegnahme der Sünden war zu Johannis Zeiten erst Zukunft, und die also angeredeten Juden wußten aus Jes. 53, daß sie nur durch Blutvergießen erfolgen konnte. Terminus technicus aus dem alten Bund waren die Worte *ὁ αἴρων* nicht; denn sie stehen nicht bei Jes. — In Matth. XXVI, 24—25, also drei Verse vor unserem *ἐκχυννόμενον,* spricht Christus das Wehe über dem Verräter. *Ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας, ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν εἶπε κτλ.* Dieses *παραδιδούς* bedeutet aber nicht etwa bloß die Absicht des Verrats, sondern die Tat. Denn der Herr sagt V. 23: „Wer mit mir die Hand in die Schüssel tunkt, *οὗτός με παραδώσει,* wird mich verraten". (Vgl. Luc. XXIII, 4—6, Jo. VI, 65, wo das Part. Fut. steht, ein Beweis, daß obiges *παραδιδούς* nicht = Verräter ist, sondern = der mich verraten werdende.) — Joa. XIII, 11: *ᾔδει γὰρ τὸν παραδιδόντα αὐτόν* . . . (19) „ich sage es euch, bevor es geschieht". (S. V. 21: „wahrlich, ich sage euch, einer aus euch *παραδώσει με*) — Joa. XXI, 20, als der Herr gesagt hatte: „einer aus euch wird mich verraten, fragt Joannes: *τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε;* — Joa. XVIII, 2: es

wußte aber auch Judas, ὁ παραδιδοὺς αὐτόν, den Ort. — Luc. VII, 20: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἄλλον προςδοκῶμεν; — I Thess. I, 10: ὁ Ἰησοῦς ὁ ῥυόμενος ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. — II Thess. I, 8: „Es ist gerecht bei Gott, euch, die ihr in Betrübnis seid, Ruhe mit uns zu geben bei der Ankunft des Herrn Jesus, διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσι θεόν." — Hebr. X, 14: μιᾷ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους. — I Petr. I, 9: πιστεύοντες ἀγαλλιᾶσθε . . . . κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν. — II Petr. III, 11: τούτων πάντων λυομένων ποταποὺς δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς.

Aber auch abgesehen davon: die ganze alte, offizielle Kirche übersetzt das διδόμενον und ἐκχυννόμενον konsequent futurell; die Vulgata wie des Hieronymus' Kommentare, soweit ich sie eingesehen, haben stets tradetur, effundetur. Ja, der Kanon der Messe selbst hat bis auf den heutigen Tag das Futurum, ein unumstößlicher Beweis, wie diese Worte auch von der offiziellen Kirche verstanden werden wollen. Hiergegen beweisen ein paar Schreibfehler in einigen Handschriften nichts.

Man hat für den Opferakt beim Abendmahl als eine selbständige aktuelle Aufopferung von Leib und Blut Christi geltend gemacht, daß schon das Gegenwärtigmachen Christi in zwei Gestalten, also im Bild des Todes, eine Oblation enthalte, auch wenn in den Einsetzungsworten eine solche sich nicht ausgesprochen finde. Desgleichen werde die Eucharistie durch die vom Herrn vorgeschriebene Anamnesis in Parallele zum Passahlamm und durch die aus Exod. XXIV, 8 entnommenen Worte αἷμα τῆς διαθήκης in Parallele zu dem alttestamentlichen Bundesopfer gesetzt und damit deutlich als Opfergegenstand charakterisiert. Allein es ist hiergegen geltend zu machen, daß hieraus eine

aktuell gegenwärtige, vom Kreuzopfer verschiedene Opferung Christi nicht folgt. Denn die Gegenwart Christi in zwei getrennten Gestalten war nicht der Tod Christi selbst, sondern nur ein Bild seines Todes. Dasselbe gilt von der Bezeichnung des Eucharistiemahls als einer Erinnerungsfeier und speziell des Blutes Christi als Bundesblut. Denn das eine wie das andere setzt ein tatsächliches Opfersterben, ein wirkliches Blutvergießen als Ursache und Vorbedingung voraus. Weder das Essen des Osterlammes, noch das Besprengen mit Bundesblut war im alten Bund das Opfer, welches vielmehr in der Schlachtung des Tieres bestand. So war auch der Mahlgegenstand im Cönakulum zunächst und in den Augen der Menschen wohl der Gegenstand eines Opfers, aber eines Opfers, welches erst am folgenden Tag faktisch vollzogen wurde.

Doch was läßt sich für den Opfercharakter der Abendmahlsfeier aus den Einsetzungsberichten positiv erhärten? Für einen Opfercharakter im Sinn einer vom Kreuzopfer verschiedenen Oblation oder Maktation nichts, für ein Opfer in Form einer Danksagung und Verherrlichung durch Christus wenig, und auch dies nicht mit Evidenz. Immerhin dürfte ein Versuch sich lohnen.

2. Dasselbe, was die Jünger soeben den Herrn haben tun sehen, sollen auch sie tun und zwar jedesmal zum Andenken an ihn. Die Jünger sollen also Brot und Kelch nehmen, darüber ein Danksagungsgebet sprechen, unter sich teilen und dadurch — das ist der ausgesprochene Zweck — des Meisters gedenken. Dadurch, daß sie diesen Auftrag vollziehen, wird jedesmal das Brot nicht mehr Brot, sondern der Leib des Herrn, und der Wein nicht mehr Wein, sondern das Blut des Herrn sein, und zwar unter dem Bild des

Todes, als Opferleib, als Blut des neuen Bundes. Wodurch nun mag sich die Konsekration vollzogen haben? Durch den Genuß nicht; denn bis dorthin muß Leib und Blut Christi bereits vorliegen. Ein Oblationsakt ist nicht zu konstatieren. Also wohl durch das Danksagungsgebet, welches, wie wir annehmen dürfen (Justinus ist wenigstens für seine Zeit dafür Zeuge), die Worte τοῦτό ἐστι κτλ. umschloß. Das Danksagungsgebet enthielte demnach den einzigen Opferakt, welchen wir in der apostolischen Abendmahlsliturgie erkennen.

Was mag der Inhalt jener Danksagung gewesen sein? Wir lesen in der Schrift öfters vom „Danksagen“ des Herrn, zumal bei Gelegenheit von Mahlzeiten. So auch noch unmittelbar vor der Einsetzung des Abendmahls bei Lukas, dort wo der Herr den Jüngern den Hallelbecher mit Wein reicht. Weil nun das Danksagen einerseits durch Speise und Trank zunächst veranlaßt war, andrerseits speziell beim Abendmahl dieses Genießen ein rituelles war, bei welchem den Juden eine stehende Danksagungsformel zu sprechen vorgeschrieben war, mochte sich der Inhalt der Herrndanksagung mit dem der Passaheulogie annähernd decken. Die Danksagung des Herrn bezog sich, man wird in dieser Hinsicht nicht weit fehlen, zunächst auf die Schöpfungsgabe als solche (vgl. MC. S. 20), und dann, mit Rücksicht auf den Passahbecher, nach jüdischer Sitte auch auf die Errettung und Führung Israels, vom christlichen Standpunkt aus: auf die Vorbereitung der Menschheit auf die Erlösung. Weil aber Jesus Brot und Wein in sein Fleisch und Blut als Erlösungsmittel wandelte, bezog sich seine Danksagung ganz zweifellos auch auf die Erlösung der Menschen, welche in diesem Leib und diesem Blut faktisch erfolgen sollte.

War dem so, so hatte die „Danksagung“ der Jünger denselben Inhalt und, wenn der Herr an einen stehenden rituellen Segensspruch anknüpfte, wohl auch dieselbe Form, nur erweitert durch die rühmende Erzählung vom neuen Passah. Die Konsekrationstat der Jünger hätte mithin in einem längeren Dankgebet bestanden, welches sie über dem in den Formen des Hallelmahles gehaltenen Eucharistiemahl sprachen, in welchem sie Gott preisend für die Schöpfung und Erlösung dankten und zwar durch Christus, den ihr Gebet selbst mittels der Konsekrationsworte gegenwärtig setzte in Erinnerung an seine Erlösungstat. Aber eine Darbringung dieses eucharistischen Christus als Gabe an Gott ist aus den Einsetzungsberichten nicht zu beweisen und kann daher auch nicht behauptet werden.

3. In welchem Verhältnis stand diese Eucharistiefeier zum Kreuzopfer, bezw. inwiefern war sie das „Opfer des neuen Bundes?“

Die Einsetzungsberichte, welche in erster Linie für unsere Frage in Betracht kommen, geben uns recht wenig Aufschluß darüber. Wir wissen nur, daß der Herr Brot und Wein in sein Fleisch und Blut verwandelt und seinen Jüngern zum Genuß gereicht hat als den Leib und das Blut, welches am folgenden Tag für sie hingegeben werden sollte zur Vergebung der Sünden, und zwar wird das Blut, eben mit Rücksicht auf seine sündentilgende Vergießung, vom Herrn als „Bundesblut“ bezeichnet. Die Darreichung seiner Menschheit durch den Herrn in zwei getrennten Elementen, „Leib“ und „Blut,“ läßt ferner darauf schließen, daß auch so, im symbolischen Bild, der Tod des Herrn den Jüngern sinnenfällig dargestellt werden sollte. Die Eucharistiefeier im Cönakulum bestand also darin,

daß Christus dem Vater (vielleicht für die Schöpfung und Erlösung) dankend sein lebendiges Fleisch und Blut gegenwärtig machte als Objekte seiner einmaligen, künftigen, blutigen Erlösungstat und seinen Jüngern unter dramatischen Hinweis auf eben diese blutige Erlösungstat zum Genuß reichte.

2. Das Eucharistieopfer nach den apostolischen Schriften.

1. Die Apostel haben das Herrnmahl so gehalten, wie sie es von Christus gelehrt wurden. Es war der Höhepunkt ihrer Versammlungen, speziell der liturgische Höhepunkt des gemeinsamen Liebesmahls (vgl. MC. S. 6—23. Antw. S. 21—29). Von irgendeiner aktuellen Oblation von Gaben an Gott findet sich dabei keine Spur. Nach der äußeren Form war die apostolische Eucharistiefeier ein Mahl und keinerlei konkrete Opferdarbringung, weder im Sinn einer Oblation, noch im Sinn einer Destruktion. So und nicht anders reden auch die Apostel in ihren Schriften. Vom Eucharistiemahl selbst gebrauchen sie den Ausdruck „Brotbrechen“ bezw. vom Kelch den Ausdruck „segnen, *εὐλογεῖν*“. Ersterer ist aber kein Opferterminus in diesem Zusammenhang, letzterer könnte für ein Opfer im Sinne konsekrierenden Gebetes sprechen. Daß das *ἄρτον κλᾷν* nichts anderes bedeutet als: „das Eine Brot unter viele verteilen“, spricht I Cor. X, 17 aus: „Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi? Weil wir viele Ein Brot, Ein Leib sind; denn alle haben wir an dem Einen Brote teil“. I Cor. XI, 20 ff. nennt unsere Feier schlechthin „das Herrnmahl“, bei welchem wir „den Tod des Herrn verkündigen“. Ohne ein gänzlich

fremdes Element in diesen Ideenkreis hineinzuzwängen, kann man in diesen Worten nirgends irgendwelche Oblation oder Maktation der eucharistischen Speise konstatieren. Darum sagte ich schon in MC. S. 24 „der damals geltende (bei Heiden und Juden geltende) Begriff von Opfer in Anwendung auf die Eucharistie ist der Schrift fremd“, d. i. kann in die Gedanken der betr. Stellen ohne Zwang nicht hineingelesen werden.

Eher könnte in dem „*εὐλογεῖν*“, welches über dem Kelch vorgenommen wurde, ein Opfer erblickt werden, welches in Gebet und Danksagung besteht. Wenigstens stellt der Hebräerbrief XIII, 15 den konkreten jüdischen Opfergaben als das christliche Opfer die *θυσία αἰνέσεως διὰ Χριστοῦ* gegenüber, welches zu allem Überfluß noch als „Frucht der gottpreisenden Lippen“, also als mündliches Gebet bezeichnet wird. Die Vertreter der herkömmlichen Ansicht können nicht erklären, warum die Apostel, die doch durch Paulus im 1. Korintherbrief so ausführlich von der Eucharistie und ihrer Bedeutung sprechen, so gar nichts von einer Oblation derselben als Gabe an Gott sagen; warum sie immer nur vom Genuß, dem gemeinsamen Mahl der Eucharistie reden, nie aber von einer Schlachtung oder Destruktion. Und doch sollte dies ja die Hauptsache sein!

Doch redet nicht I Cor. X, 18 und Hebr. XIII, 10 von einem eucharistischen Opferaltar und damit indirekt von der Eucharistie als Opfergabe? Nein! Ohne auf das in MC. S. 24, 38, Antw. S. 33 ff. 72 ff. Gesagte ausführlich zurückzukommen, sei hier nur folgendes bemerkt.

2. Die erstere Stelle lautet: Hauptsatz: „Fliehet den Götzendienst! V. 16. Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft mit

dem Blute Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi? V. 17. Denn Ein Brot, Ein Leib sind wir viele; denn wir alle haben teil an dem Einen Brot. V. 18. Sehet Israel an, dem Fleische nach; sind nicht die, welche die Opfer essen, teilhaft des Altars? 19. Was will ich sagen? etwa daß, was den Götzen geopfert worden, etwas sei? oder daß ein Götze etwas sei? 20. Aber, was sie (die Heiden) opfern, das opfern sie den Dämonen und nicht Gott; ich will aber nicht, daß ihr mit den Dämonen Gemeinschaft machet. 21. Ihr könnet nicht den Herrnkelch trinken und den Dämonenkelch, nicht am Herrntisch teil haben und am Dämonentisch."

Meine Behauptung nun war und ist: In diesen Worten ist eine Oblation der Eucharistie nicht nur nicht angedeutet, sondern sogar indirekt ausgeschlossen. Der Grundgedanke des Ganzen ist: „Fliehet den Götzendienst". Worin besteht dieser? In c. 8 und 10 redet Paulus, wo er ihn exemplifiziert, vom religiösen Essen der heidnischen Opferspeise. Warum sollen die Christen an den Opfern und deren Mahlzeiten nicht teilnehmen? *Weil sie Gemeinschaft haben mit Leib und Blut Christi, während die Opfermahlzeiten Gemeinschaft mit den Dämonen bewirken, und diese zweierlei Gemeinschaften unvereinbar sind.* Der Beweis nun für diese Thesis ist in den Versen 16—20 ausgesprochen. Vers 16—17 erläutern die Gemeinschaft mit Christus; Vers 18—20 die Gemeinschaft mit den Dämonen. Dieser letztere Beweis lautet: Die Heiden opfern den Dämonen. Gleichwie nun im Judentum die, welche die Opfer essen, teilhaft des Altars werden, so werden die, welche von den Götzenopfern essen, auch Genossen der Dämonen. Der Vers 18 dient also lediglich als

Analogon, um an einem Beispiel aus dem alten Bund darzutun, daß, wer Opferfleisch ist, dadurch deren teilhaft wird, denen geopfert wurde. Mit der communicatio corporis Domini steht der Vers 18 also in gar keiner Beziehung. Es stehen sich ganz allein die Teilnahme an den Götzenopfern und die Teilnahme am Leib Christi gegenüber. Vom letzteren steht überhaupt nichts davon geschrieben, daß auch er „geopfert" werde. Es handelt sich lediglich um die Gemeinschaft. Die Folgerung des Apostels lautet einfach: „Ihr habt teil an Christus. Wer aber an den Opfermahlzeiten teilnimmt, hat teil mit den Dämonen, wie man mutatis mutandis an Israel sehen kann. Ihr könnt aber nicht an beiden zugleich teil haben; also meidet die Götzenopfer". Von einer immolatio und oblatio Christi in der Eucharistie ist hier keine Rede, nicht einmal vom Opfer am Kreuz.

Daß der Apostel seine Christen vor der Teilnahme am Götzendienst überhaupt warnt, ist aus dem Text nirgends zu entnehmen. Paulus warnt nirgends die Christen davor, den Götzen zu opfern, weil dies ohnehin jeder Christ von selbst vermied, wenn er noch Christ bleiben wollte. Aber vor dem abergläubischen Essen der Götzenopferspeisen warnt er, und nur diese werden von ihm erwähnt. Er wendet sich c. VIII, 7 an „manche, welche noch immer bewußt von dem Götzenopfer als solchem essen" und damit ihr Gewissen beflecken. Und darum sagt er in Vers 20 und 21 nicht: „Ihr sollt den Götzen nicht opfern" (das hätte kein Christ getan), sondern er sagt: „ihr sollt nicht abergläubisch das essen, was die Heiden den Dämonen geopfert haben, weil ihr so Genossen der Dämonen würdet." Und dieses abergläubische Essen ist verboten gleichviel ob es im Tempel vor sich geht, oder ob

die Opferspeisen vom Markt stammen. Es bleibt also dabei: das „flieht den Götzendienst“ heißt: „meidet das religiös-bewußte Essen von den Opferspeisen“ und nichts anderes. Und daraus folgt, daß es dem Apostel hier lediglich um die „Gemeinschaft mit Gott“ zu tun ist und nicht um die Opferfeier. (Vgl. Antw. S. 36f.)

Im Gegenteil schließt vielmehr unsere Stelle ein konkretes christliches Eucharistieopfer und einen christlichen Altar indirekt geradezu aus. Inwiefern? V. 18 sagt: „Sehet auf Israel, dem Fleische nach! Sind nicht diejenigen, welche die Opfer essen, teilhaft des Altars?“ Warum zitiert Paulus hier „Israel, dem Fleische nach“ d. i. vom alten Bund? Wozu diese ausdrückliche Unterscheidung vom neuen, geistigen Israel, wenn auch dieses einen Altar hat, von dessen Opfer es genießt? Warum muß er denn, um sich verständlich zu machen, auf den Judenkult rekurrieren, wenn die christliche Analogie soviel näher läge? Um so mehr, als er ja unmittelbar zuvor vom christlichen Opfermahl gesprochen? Ferner sagt Paulus in den unmittelbar folgenden Versen, daß die Heiden das, was sie opfern, nicht einmal Gott opfern, wie wenigstens die Juden tun, sondern den Dämonen, so daß ihre angeblichen Opfer gar nichts seien! Paulus lehnt damit indirekt jede Darbringung der Eucharistie als Analogie zu den jüdischen wie heidnischen Gabenopfern ab. Worin dagegen nach Paulus das christliche Opfer besteht, sagt nicht undeutlich eben der Vers 16: im „Segnen“ des Kelches. Warum sagt er nicht gleichfalls: „Wir opfern den Kelch“? Es wäre also eine christliche Oblation oder ein christlicher Altar nicht erweisbar, selbst wenn der Apostel von der Beteiligung am heidnischen Götzendienst selbst redete und nicht bloß von der Teilnahme an den Opferspeisen.

Noch ein weiterer Grund, warum an unserer Stelle weder von einem Opfer noch von einem Altar die Rede sein kann: Vers 18 erwähnt allerdings den jüdischen „Altar“; aber als Metonymie für „Gott“! Er will die korinthischen Christen an dem ihnen besser bekannten Judenkultus das heidnische Opfer exemplifizieren. Nachdem Paulus auf die Gemeinschaft der Christen mit der Eucharistie hingewiesen, erklärt er ihnen das Genießen der Idolothyten als Gemeinschaft mit den Dämonen, und zwar mittels des jüdischen Beispiels: „Gleichwie die von den Opfern essenden Juden teilhaft waren des Altars“ u. s. w. Allein Paulus will nicht von einer Gemeinschaft mit dem Altar reden, sondern von der Gemeinschaft mit dem, als dessen Sitz der Altar galt. Darum sagt er V. 20 ohne Bild: „Aber was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonen und nicht Gott“. Die Juden, will der Apostel sagen, opferten zwar, aber sie opferten doch wenigstens Gott! Darin liegt die Konsequenz: Wer im alten Israel von den Opfern ißt, der hat Gemeinschaft mit Gott. „Altar“ hat also hier metonymisch die Bedeutung für die Gottheit selbst. Darum nennt Paulus, wo er von den Heidenopfern redet, den Altar überhaupt nicht mehr. Es stehen sich nur gegenüber: Gemeinschaft mit Gott — Gemeinschaft mit den Dämonen. Es ist daher unrichtig, wenn Dorsch (S. 54) sagt: „Von Dingen aber, wie sie nun ganz analog beim Volk Israel zu finden waren (nämlich „opfern“ und „Genosse werden“), hatte er unmittelbar vorher bemerkt: Sind nicht diejenigen, welche von den Opfertieren essen, teilhaft des Altars? . . . . und dies ganz offensichtlich, um gerade daraus die Folgen der Götzenopfer zu beleuchten,“ und schließt, daß, „wie die Opfer beim Volk Israel und ihr Genuß dem entsprechen, was die

Heiden opfern und genießen, so auch das aus dem Genusse heidnischer Opfer erwachsende sich Vergemeinschaften mit dem Tisch der Dämonen sein Analogon findet in der Opfergemeinschaft mit dem Altar bei den Juden“. Denn fürs erste steht in unserem Text der „Tisch der Dämonen“ nicht dem „Altar“ der Juden gegenüber, sondern dem „Tisch des Herrn“, und fürs zweite betont Paulus, wie wir oben gesehen, nicht die Gemeinschaft mit dem „Altar“, sondern die Gemeinschaft mit Gott! Nicht bei den Heiden einen „Altar“ zu konstatieren, ist die Absicht des Verfassers, sondern die Gemeinschaft mit den Dämonen. Daher ist wiederum hinfällig, was Dorsch weiter sagt: „Man würde sonst absolut nicht begreifen, warum der Apostel jenen aus dem Opferkult der Juden entnommenen Vergleich überhaupt in seine Argumentation hätte einführen sollen“. Der Grund ist einfach der, daß der Apostel aus dem Genuß einer der Gottheit dargebrachten Opferspeise die Gemeinschaft mit dieser Gottheit dartun wollte und ein christliches Analogon hierfür nicht kannte! (Siehe oben!)

Es ist also ein heidnischer Altar von Paulus auch indirekt nicht erwähnt, weil Paulus auch den jüdischen „Altar“ metonymisch für Gott setzt. Darum ist mein Einwand (Antw. S. 34 und 72, Fußnote), daß an unserer Stelle τράπεζα nicht = Tisch, sondern, als Korrelat zu ποτήριον, = Speise sei, von Dorsch nicht entkräftet.

Auch der Kelch steht auf dem Tisch, und es wäre fast Tautologie, wenn der Apostel von einem „Tisch=Altar des Herrn“ und noch extra von einem „Kelch des Herrn“ redete. Nein, er redet von „Speise des Herrn“ und „Kelch des Herrn“. Aber auch gesetzt den Fall,

der Apostel meinte mit der Mensa wirklich einen eigentlichen Tisch, so ist damit noch lange kein „Altar“ gemeint. Man beruft sich zwar für diese letztere Auffassung auf die Parallelisierung des Herrntisches mit der Mensa daemoniorum, indem man diese = Altar nimmt. Allein weil, wo oben erwiesen, der Dämonentisch in keiner Beziehung zu dem jüdischen ϑυσιαστήριον steht, entbehrt diese Annahme des Grundes. Aber selbst wenn Paulus hier einen Opferaltar gemeint hätte, warum nannte er ihn nicht „altare“ daemoniorum, und „altare“ Domini? Die heidnischen Altäre sahen keinem Tisch ähnlich. Wenn also der heidnische Altar hier „Tisch“ genannt würde, so wäre viel eher anzunehmen, dieser Name sei von dem christlichen Mahltisch auf den heidnischen Altar übertragen, als umgekehrt. Für einen christlichen Altar spricht also unsere Stelle auf keinen Fall. Somit auch nicht für eine christliche Oblation. (Diesem Beweis, Antw. S. 34 und 72, Fußnote, ist Dorsch in seinem neuen Buch ganz ausgewichen.)

3. Angesichts der Tatsache, daß der Hebräerbrief fort und fort an der Hand der Vorbilder des alten Bundes die Erlösungswahrheiten des neuen illustriert, habe ich in MC. S. 25 und 39, und in Antw. S. 37 ff. auch das ϑυσιαστήριον in Hebr. XIII, 10 bildlich aufgefaßt. Nach Dorsch mit Unrecht. Anstatt mich und den Leser mit einer Widerlegung meines Gegners von Satz zu Satz zu ermüden, will ich eine Erklärung der ganzen Stelle hersetzen und geeigneten Orts Dorsch's Einwürfe berücksichtigen.

In V. 9 hatte der Verfasser seine Christen vor den jüdischen Kultspeisen gewarnt, welche denen nichts genützt haben, welche in den alten Satzungen wandelten. Diese Kultspeisen stammten aber vom

θυσιαστήριον des Tempels. Demgegenüber erklärt V. 10ff.: „Wir Christen haben vielmehr ein θυσιαστήριον, von dem die Zeltdiener nicht essen dürfen. Dieses θυσιαστήριον steht nämlich „außerhalb des Lagers“, außerhalb des Judentums. Inwiefern? Denn (γάρ), wie die Leichen der Tiere, deren Blut ins Allerheiligste gebracht worden, „außerhalb des Lagers“ verbrannt werden, also nicht gegessen werden dürfen, sondern den Zeltdienern entzogen werden, so hat auch Jesus „außerhalb des Tores“ gelitten, getrennt von den Zeltdienern. Verlassen wir also den Zeltdienst und gehen wir hinaus ins Christentum, zu Jesus. Durch ihn laßt uns Gott das Lobopfer bringen.“

Ist nun hier von der eucharistischen Speise die Rede und damit von einem Opferaltar der Eucharistie? Ich lehne es ab aus folgenden Gründen:

Vor allem ist zu sagen, daß der ganze Passus bildlich verstanden werden muß, nicht bloß deshalb, weil Christus am Kreuz mit den Opfertieren des großen Versöhnungstages verglichen wird, sondern auch deshalb, weil Christus zur Zeit der Abfassung unseres Briefes eben nicht mehr „außerhalb des Tores“ am Kreuze hing, die Judenchristen also nicht buchstäblich „hinausgehen“ konnten. Wenn aber das „außerhalb des Lagers sein“, das „zu Jesus hinausgehen“ bildlich zu verstehen sein muß, dann auch das θυσιαστήριον. Denn das „außerhalb des Lagers“ steht in unmittelbarem Zusammenhang mit θυσιαστήριον durch γάρ. „Wir haben einen Altar, von dem die Zeltdiener nicht essen dürfen. Denn die Leiber der Tiere“ u. s. w. Und wiederum in unmittelbarem Zusammenhang damit wird das Leiden Christi als die Erfüllung jener Zeremonie dargestellt: διὸ καὶ Ἰησοῦς κτλ. Die Verse 10, 11, 12, 13 hängen durch die Partikeln γάρ, διό, τοίνυν unzer-

reißbar grammatikalisch und logisch zusammen: „Wir haben einen Opferaltar, getrennt von den Zeltdienern; denn das Versöhnungsopfer war außerhalb des Lagers; darum hat auch Christus außerhalb des Tores gelitten. Also müssen wir zu ihm hinausgehen". Der Opferaltar, zu dem wir hinausgehen müssen, ist Christus, der Gekreuzigte. Das ist unbestreitbar der Literalsinn. Christus ist aber längst nicht mehr gekreuzigt, noch ist Christus ein Altar, also ist der ganze Passus, inklusive „essen", bildlich zu verstehen.

Unmittelbar vorher, in V. 9, sagte der Verfasser: „Durch mannigfaltige und fremdartige Lehren laßt euch nicht umhertreiben; denn gut ist es, durch die Gnade das Herz zu festigen, nicht durch Speisen, die denen nichts genützt haben, welche darin wandelten". Wenn nun V. 9 so entschieden betont, auf die Gnade zu achten und nicht auf Speisen, welche das „Herz nicht stärken" können, so kann unmöglich V. 10 unmittelbar darauf und ohne eine Erklärung vorauszuschicken, die eucharistische Speise empfehlen; denn auch sie ist *βρῶμα*. Das „Essen" muß also geistig sein (*χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν*).

Wenn ferner Christus mit dem Opfertier verglichen wird, von dem niemand essen durfte — und Christus wird wirklich damit verglichen; denn die Sätze sind durch *γάρ* bzw. *διὸ καί* miteinander verbunden — so kann wiederum nicht ohne eine besondere Erklärung auf einmal positiv vom buchstäblichen Essen des Leibes Christi die Rede sein. So wenig der Hebräerbrief Christum, der vor den Toren starb, als ein liturgisches Opfertier im buchstäblichen Sinn bezeichnen wollte, so wenig nennt er das „von dem Opferaltar essen" ein buchstäbliches Essen; schon deshalb nicht, weil ja auch im alten

Kult des Zeltes „vor dem Lager draußen“ eben gar kein „Opferaltar“ für jenes Tier stand, sondern nur das vor dem Zelt geschlachtete Tier verbrannt wurde. Ein Parallelismus zwischen beiden Opfern in concreto kann also gar nicht bis ins einzelne durchgeführt werden. Der Sinn ist:

Gleichwie die Zeltdiener das große Versöhnungsopfer, das außerhalb der Stadt verbrannt wurde, nicht genießen durften, so haben sie auch an Christus, der vor den Toren litt, keinen Anteil. Man kann deshalb hiergegen nicht einwenden: „also wäre das verbotene Essen von jenem verbrannten Tier gleichfalls geistig zu verstehen; von diesem geistigen Genuß war aber im alten Bund niemand ausgeschlossen.“ Aber die Juden waren wirklich auch vom geistigen Genuß jenes Opfers ausgeschlossen, was eben durch das symbollische „nicht essen dürfen“ ausgedrückt war; denn ohne Grund war das Essen nicht verboten. Cf. I Cor. X, 18, Heb. X, 1 ff. Ferner spricht der Hebräerbrief überhaupt nicht von einem geistigen Genuß jenes typischen Opfers, sondern er sagt: Die Juden sind vom geistigen Genuß Christi ausgeschlossen, wie sie vom materiellen Genuß seines Vorbilds ausgeschlossen waren.

Aber auch gesetzt den Fall, das *φαγεῖν* bezeichnete wirklich das Essen von der Eucharistie, so ist damit noch gar nichts für eine eucharistische Opfergabe und damit für einen eucharistischen Opferaltar bewiesen. Denn die Verse 11 und 12 reden — nach dem Zusammenhang — nur vom historischen, blutigen Opfertod Christi und nicht von einer eucharistischen Darbringung.

Das *θυσαστήριον* wäre also wiederum Christus selbst, und nicht ein Altargerät. Letzteres Bild wäre nicht von einer eucharistischen Gabendarbringung entnommen, sondern den *βρώματα* in V. 9 zulieb, als

Gegensatz zu denselben, gewählt. Wir hätten also lediglich eine metaphorische Bezeichnung des Herrnmahls mittels eines alttestamentlichen Kultbildes, woraus noch kein Schluß dahin gestattet ist, daß nun auch der Speisetisch der Christengemeinde als veritabler Opferaltar und ihre hl. Speise als Opfergabe erkannt und bezeichnet wurde, um so weniger als auch sonst in der ganzen hl. Schrift neuen Testaments weder von der Eucharistie als Opfergabe noch von einem christlichen *θυσιαστήριον* als Kultgerät etwas zu lesen ist.

Die abschließenden Worte endlich, daß wir „also" das Zelt und seinen Opferkult verlassen, zu Christus hinausgehen und durch ihn unser Lobopfer darbringen sollen, legen nahe, daß das *θυσιαστήριον* und Christus eines und dasselbe sind. Vers 10 sagte im Hinblick auf die V. 9 berührten Speisen: „Wir haben einen Opferaltar, von dem die Zeltdiener nicht essen dürfen". Wer dieser Altar ist, sagen die Verse 11 (*γάρ*) und 12 (*διὸ καί*): Christus der Gekreuzigte. Zu ihm also (V. 13) laßt uns hinausgehen, und durch ihn (*οὖν*) Gott unser Lobopfer bringen (V. 15). Wäre das *φαγεῖν* in V. 10 buchstäblich ein Essen, so müßte der an V. 10 wieder anknüpfende V. 15 lauten. „sein Fleisch laßt uns also essen". Statt dessen aber lautet er: „durch ihn also laßt uns Gott Lobopfer bringen, und zwar wiederum nicht die konkrete Eucharistie, sondern mündliches Gebet, „die Frucht der Lippen". (Vgl. Antw. S. 106 f.) „Opfer bringen" setzt freilich nach dem Sprachgebrauch der Juden einen Altar voraus, aber ein „Opfer der Lippen" setzt keinen materiellen Altar voraus im Sinn eines Gerätes. Der Altar ist Christus, der Gekreuzigte.

Ich halte also mit gutem Grund dafür, daß in

V. 10 das Essen von diesem „Altar“ identisch ist mit dem in V. 9 an Stelle der *βρώματα* empfohlenen *χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν*, was den Zeltdienern versagt ist, solang sie nicht das Judentum verlassen und zu Christus, dem *θυσιαστήριον* des neuen Bundes, hinausgehen (gleichwie sie von dem großen Versöhnungsopfer ihres Kultes nicht essen durften). Und weil in V. 12 dieses extra castra verbrannte Tier als Christus am Kreuz bezeichnet wird, ist auch der einst am Kreuz Gestorbene das *θυσιαστήριον*.

4. Hiermit stimmen auch die anderen Stellen überein, welche vom Opfer Christi handeln. Nirgends ist dort die Rede von der Eucharistie als einem Opfer im Sinne einer konkreten Oblation bzw. Maktation. Wo immer von einem „Opfer Christi“ die Rede ist, wird nur das Kreuzopfer genannt, niemals das eucharistische, welches den Verfassern doch als Zentralpunkt ihrer ganzen Religion so sehr am Herzen liegen mußte. Sie kennen bei der Eucharistiefeier nur Danksagen, Segnen, Genießen. Von einer Oblation sagen sie nichts, ja scheinen sie nicht zu kennen, weil sie andrerseits so oft und scharf die schlechthin einmalige Oblation am Kreuz betonen. Es ist apostolische Grundlehre, daß Christus einmal sich geopfert hat, also umgekehrt, daß er nicht mehrmals sich opfert.

„Christus ist einmal für unsere Sünden gestorben“ (I Petr. III, 18). „Er hat nicht nötig, täglich Opfer darzubringen; denn das hat er einmal getan, indem er sich selbst darbrachte“. (Hebr. VII, 27.) „Er ist einmal ins Allerheiligste eingegangen“ (IX, 11) und hat „sich Gott als unbeflecktes Opfer dargebracht“ (ib. 14). „Er bringt sich nicht oftmals dar, sonst hätte er oft leiden müssen. So aber ist Christus einmal dargebracht worden“ (ib. 25. 28). Unter diesen

Gesichtspunkten war ein vom einmaligen Kreuzopfer getrenntes und verschiedenes Opfer als eigene Oblation absolut ausgeschlossen. Es konnte in den Augen der Apostel keine selbständige, vom Kreuzopfer verschiedene Opferung des Leibes und Blutes Christi im Sinn einer Gabendarbringung mehr stattfinden, weder eine blutige, noch eine unblutige, weder eine wirkliche Schlachtung, noch eine mystische, ohne mit diesen Sätzen in schreienden Widerspruch zu geraten. Was hätten die soeben von den Judenopfern herübergekommenen Christen denken sollen, wenn sie Sätze hörten wie: „Die alttestamentlichen Opfer mußten unaufhörlich wiederholt werden, weil sie die Teilnehmer nicht vollkommen machen konnten, denn sonst hätten sie aufhören müssen“ (Hebr. X, 1 ff.), „Jeder Priester bringt täglich dieselben Opfer dar, welche aber niemals die Sünden wegnehmen können; Christus aber brachte Ein Opfer für die Sünden dar. Durch Eine Oblation hat er auf ewig die Geheiligten vollkommen gemacht“, und wenn ihnen nun trotzdem von den Aposteln gesagt worden wäre: „Wir müssen Gott oft und oft, alle Sonntage, das Sühnopfer darbringen; Christus opfert sich Tag für Tag Gott aufs neue als Sühnopfer auf, und zwar in einer eigenen, von seinem Kreuzopfer verschiedenen Oblation“! Wie hätten sie damit die Sätze zusammenreimen sollen: „Ohne Blutvergießen (Sterben) gibt es keine Sühne (Hebr. IX, 22), „Christus ist aber einmal gestorben“, wenn man sie angesichts dessen noch ein unzähligemal wiederholtes Sühnopfer gelehrt hätte, das unblutig sei oder ein wiederholtes Sühnopfer, das in einem neuen, „mystischen“ Sterben bestehe (welches zudem eben kein Sterben wäre)?

Es steht fest: Die Apostel kannten nur Ein ein-

maliges Sühnopfer und zwar das Kreuzopfer: „Christus ultra non moritur; mors illi ultra non dominabitur“ (Rom. VI, 9). Einen „mystischen“ Tod zu erfinden, war einer späteren Theologie vorbehalten.

5. Was lehren nun die Apostel über die Eucharistie als Opfer? Direkt gar nichts! Aber indirekt kann aus ihren Schriften auf das Wesen dieses Opfers ein Schluß gezogen werden, und zwar sowohl auf den christlichen Opferbegriff überhaupt, als auch auf das Verhältnis des eucharistischen Opfers zum Kreuzopfer.

a) Noch viel weniger als im alten Bund, wo die Gabe wenigstens als Symbol anerkannt war, kann der Opferbegriff im Sinn einer konkreten Oblation, im Sinn einer materiellen Opfergabe in den Schriften des neuen Testamentes erwiesen werden. Die apostolischen Schriften, insbesondere der Hebräerbrief, betonen mit aller Schärfe das Aufhören der alten, sogenannten Opfer; ja, er spricht ihnen sogar den Charakter eines wahren Opfers geradezu ab, insofern sie „die Darbringenden dem Gewissen nach, d. i. innerlich nicht vollkommen machen konnten“ (Hebr. IX, 9), insofern sie alljährlich ohne Aufhören dargebracht wurden, was unnütz gewesen wäre, wenn sie die Gewissen hätten reinigen können (ibid. c. X, 2. Vgl. X, 11).

Diesen Opferversuchen gegenüber wird als das einzige, wahre, weil innerlich wirksame, Opfer der Kreuzestod Christi gegenübergestellt, aber nicht als eine Gabe. Dem „aus den Menschen erwählten Priester,“ der „Gaben und Geschenke erst für sich und dann für das Volk darzubringen hat“ wird Christus gegenübergestellt, der „in den Tagen seines fleischlichen Lebens Gebete und Flehen“ geopfert hat, und „Erhörung findend durch sein Leiden die

Ursache des ewigen Heiles geworden ist für alle, die ihm gehorchen, und darum heißt er der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks“ (ib. V, 1—10). Ebenso c. X, 5 ff.: Nachdem die Unwirksamkeit der alten Opfer dargetan, fährt der Brief fort: „Darum sprach er beim Eintritt in die Welt: Opfer und Gabe hast Du nicht gewollt, einen Leib aber hast Du mir bereitet; Brandopfer für die Sünden haben Dir nicht gefallen; da sprach ich: Siehe, ich komme. Am Anfang des Buch steht von mir, daß ich, o Gott, Deinen Willen tue. Während er (Christus) oben sagte: „Opfer und Gaben und Brandopfer für die Sünde hast Du nicht gewollt, noch hat Dir das gefallen, was nach dem Gesetz dargebracht wurde,“ sagt er jetzt: Siehe ich komme, um, o Gott, Deinen Willen zu tun. Er schafft das erste ab, um das Kommende aufzustellen.“ Dem ersten, das ist den symbolischen Gabenopfern, stellt der Apostel gegenüber den Vollzug des göttlichen Willens durch Christus an seiner Menschheit („Leib“). Dieses „Vollziehen“ des göttlichen Willens ist darum keine symbolische „Gabe“, sondern eine Tat, jene einmalige Tat, welche im freiwilligen Sterben bestand und uns mit Gott versöhnte (Eph. II, 13. 14. 16. Col. I, 20, 22). Denn sonst wäre das Kreuzopfer von den alten Opfern nur der Würde nach, nicht der Art nach verschieden, welche doch hier eben als von Gott zurückgewiesen hingestellt wird.

Freilich wird diese Tat im Hebräerbrief und auch anderwärts mit Vorliebe „oblatio“ genannt; aber regelmäßig zeigt der Zusammenhang, daß dieser Ausdruck ein bloßes Bild ist, welches der Apostel den typischen Vorbildern entnimmt. So fügt der Apostel gleich an der letzterwähnten Stelle des Hebräerbriefes (c. X, 5—10)

in Vers 10 bei: „Im Vollzuge dieses Willens sind wir geheiligt worden durch die Darbringung des Leibes Christi ein für allemal.“ Der Vollzug des göttlichen Willens im Sterben Christi wird nur bildlich als die Darbringung des Leibes Christi bezeichnet, weil ja soeben gesagt war, daß Gott keine Gabe wolle. Ebenso sagte Paulus im Epheserbrief V 2: „Christus hat uns geliebt und sich selbst für uns hingegeben als Gabe und Opfer an Gott“; daß aber diese „Gabe“ nur ein bildlicher Ausdruck ist, geht aus dem Zusatz hervor „zum Wohlgeruch“. Der Apostel nennt also Christum ein Brandopfer oder ein Rauchopfer! Dasselbe gilt analog von sämtlichen Stellen des Hebräerbriefs, wo Christus als oblatio und dergleichen eingeführt wird. So c. VI, 19, wo Christus der Hohepriester heißt, weil er als unser Erstling „in das Innere des Vorhangs“ eintrat; oder c. VII, 27, wo von Christus gesagt wird, er habe nicht, wie die jüdischen Priester, nötig, täglich Opfer darzubringen; „denn das hat er einmal getan, indem er sich selbst darbrachte“. Und darum sitzt er (c. VIII, 1) „zur Rechten des Thrones der Herrlichkeit als Liturge des Heiligtums. Jeder Hohepriester wird nämlich (*γάρ*) dazu aufgestellt, Gaben und Opfer darzubringen; darum muß auch er etwas haben, was er darbrachte (*προςενέγκη*).

Hier wird freilich das Opfer Christi buchstäblich eine *προςφορά*, eine Gabendarbringung genannt. Allein worin besteht diese? Es ist „eine bessere Liturgie“ (VIII. 6) als jene, welche „im gesetzlichen Darbringen der Gaben“ bestand (4). Denn nachdem die Verse VIII, 7—IX, 10 den jüdischen Kult beschrieben, fährt IX, 11 fort: „Christus aber ist durch sein eigenes Blut einmal ins Heiligtum eingegangen, nachdem er

die ewige Erlösung gefunden.“ Dieses „Eingehen mittels seines Blutes“ aber, seine *προςφορά, λειτουργία*, ist sein „Sterben“ (15—17).

C. IX, 11 f. wird also dieses Opfer Christi, d. i. sein Sterben, eingeführt unter dem Bild des einmaligen Eingehens in das Allerheiligste mittels Blut, und in Parallele zu der alten Besprengung mit Stierblut und Kälberasche gesagt: das Blut Christi allein reinige uns innerlich, der Gott sich selbst als unbeflecktes Opfer dargebracht habe. Ähnlich V. 24—28, sowie c. X, 11—14. Wir sehen also: selbst das einzige, wahre, weil wirksame Opfer, Christi Tod am Kreuz, wird überall nur bildlich eine Gabendarbringung genannt, insofern er regelmäßig in Parallele zu den alten, symbolischen Gabenopfern gesetzt wird. Daß der Begriff „Darbringen“ den Aposteln überhaupt lediglich als Bild diente, geht endlich daraus hervor, daß sie dieses „Darbringen“ nicht einmal in einheitlichem Sinne nehmen. Während z. B. Paulus im obenerwähnten Kapitel des Epheserbriefs sagte, Christus habe sich selbst dargebracht, lesen wir im ersten Petrusbrief III, 18, Christus sei für uns gestorben, „um uns Gott darzubringen.“

Es steht also fest: 1. Die Apostel kennen bzw. anerkennen nur Ein Opfer als das wahre, wirkliche Opfer (c. Hebr. VIII, 5, IX, 24), und zwar das einmalige Sterben Christi. 2. Es kann nirgends bewiesen werden, daß sie dieses Sterben Christi im Sinn einer wirklichen Darbringung seines Leibes an Gott als konkrete Gabe verstanden hätten, weil sie es immer nur in Parallele zu den alten Kultopfern mit diesem Namen bezeichnen, welche eben wegen dieser konkreten Gaben als echte, wirksame Opfer abgelehnt werden. Vielmehr bezeichnet der Hebräer-

brief das Opfer Christi gerade im Gegensatz zu jenen einfach als „Vollziehen des göttlichen Willens an seinem Leibe“, d. i als Sterben schlechthin.

b) Durch das „Danksagungsgebet“ wird Leib und Blut Christi gegenwärtig und zwar unter dem Gesichtspunkt des Erlösertodes, welcher ja nach Paulus beim Genuß der Eucharistie verkündet werden soll. Wenn also in der Eucharistie nach einem Opferakt, den Menschen setzen, gefragt wird, so kann dieser Opferakt nur im Gegenwärtigmachen des Leibes und Blutes Christi bestehen. Dieser Akt aber vollzieht sich durch ein „Gebet“, die „Danksagung“. Dieselbe wird zwar von den Aposteln nie direkt als „Opfer“ bezeichnet; aber Hebr. XIII, 15 erklärt: „Durch Christus laßt uns Gott immerdar das Lobopfer darbringen, d. i. die Frucht der Lippen, welche seinen Namen preisen.“ Dieses Opfer also sollen wir, nachdem wir den Zeltdienst und seine unwirksamen Opfer verlassen haben, Gott darbringen. Durch die Gegenüberstellung des „Lobopfers“ und der altjüdischen Kultopfer wird ersteres gleichfalls als Kultopfer charakterisiert; denn es soll jene ersetzen. Dieses Kultopfer soll ferner dargebracht werden „durch Christus also“, welcher soeben als das außerhalb des Tores gestorbene Versöhnungsopfer bezeichnet worden war. Man kann nun freilich auch einfach die Gebete, welche die Kirche „per Christum“ an den Vater richtet, als jenes „Lobopfer“ gelten lassen; allein, weil dieses als Ersatz für die liturgischen Kultopfer der Juden dargestellt wird, dürfen wir mit gutem Recht auch an einen liturgischen Akt der Christen denken. Ein solcher aber ist gerade die „Danksagung“ im Herrnmahl. Hier kann man in konkretester Weise „durch Christus“ als den Gekreuzigten Gott verherrlichen, indem man

Christus unter dem Gesichtspunkt seines Opfertodes preisend und dankend gegenwärtig macht. Wir hätten somit ein „Opfer des Lobes“ durch Christus, welches aber dessen einmaliger sog. „Oblation“ nicht als neues, andersartiges Opfer gegenübersteht, noch auch eine Wiederholung des einmaligen Sühnopfers ist, sondern den einmaligen blutigen Kreuzopferakt Christi selbst zum Gegenstand hat, insofern Christus eben auf Grund seiner einmaligen Opfertat „Priester in Ewigkeit“ geworden ist.

Es erübrigt mir noch, mich über einige Punkte in betreff der Stelle Hebr. XIII, 15 mit meinem Gegner auseinanderzusetzen.

In MC. S. 25 schloß ich aus dieser Stelle, daß das Opfer, welches die Christen von sich aus darzubringen haben, allein die „Frucht der Lippen, das Opfer des Lobes sei“. Dorsch hatte nun in seinen Kr. B. S. 350 f. dieses „allein“ beanstandet, indem er sagte, daß ich dieses Wörtlein „allein“, wie einst Luther sein sola, ganz ungerechtfertigt eingeschmuggelt hätte, weil ja unmittelbar darauf V. 16 auch noch andere Opfer der Christen nenne, nämlich „Opfer“ der Wohltätigkeit. Darauf erwiderte ich in meiner Antw. S. 104 f., daß das Wort „allein“ durch den Zusammenhang gerechtfertigt sei aus zwei Gründen:

a) Der Gedankengang Hebr. XIII, 10—14 ist: Christus ist außerhalb des Judenkultes gestorben; also müssen die Juden, falls sie Gnade finden wollen, den Zeltdienst verlassen und zu Christus hinausgehen. „Durch ihn also (*οὖν*), fährt V. 15 unmittelbar fort, laßt uns Gott das Lobopfer bringen.“ Im Gegensatz zum alten Kult sollen wir „also“, d. h. nachdem wir die alten Opfer verlassen haben, durch Christus unser Lobopfer bringen. „Zwingt da nicht, so schloß ich

Antw. S. 105, die Parallele mit den alten Kultopfern dazu, gleichfalls ein liturgisches Opfer anzunehmen, nämlich Jesus Christus, den Gekreuzigten, bzw. von unserer Seite aus: das Lob Gottes durch Christus, den Gekreuzigten? Weil aber Paulus diese Worte in unzerreißbarem Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen spricht, ist das in V. 15 genannte Opfer in der Tat das einzige liturgische Opfer, an welches Paulus denkt."

b) Die in Vers 16 angeführten „Opfer" der Wohltätigkeit seien, sagte ich ferner, von dem „Lobopfer" in V. 15 durch die Partikel δέ getrennt, was hinlänglich anzeige, daß diese nicht begrifflich gleichwertig gedacht seien mit jenem ersteren Opfer: „Vergesset aber (d. i. über diesem Lobopfer) nicht der Wohltätigkeit; denn durch solche Opfer wird Gott gewonnen".

Hiergegen nun wendet Dorsch in seiner neuen Schrift S. 218 folgendes ein:

a) Wieland rede an der von ihm (Dorsch) beanstandeten Stelle (MC. S. 25) gar nicht von liturgischen Opfern, sondern vom Opfer, welches die Christen von sich aus darzubringen haben.

Der Leser möge selbst entscheiden, ob ich dort nicht vom liturgischen Opfer rede, und ob ich einen Unterschied mache zwischen liturgischen Opfern und Opfern, welche die Christen von sich aus darzubringen haben! Die Stelle lautet wörtlich (MC. S. 25): „Das Opfer, welches die Christen von sich aus darzubringen haben, ist allein „die Frucht der Lippen, die Gottes Namen preisen, das Opfer des Lobes durch Christus". Das Opfer des Lobes aber gründet sich auf die Eucharistie, durch welche die

Christen Gott alle Verherrlichung darbringen".

b) Wieland selbst habe MC. S. 39 ausdrücklich versichert, Paulus spreche im ganzen Kapitel nicht von einem eucharistischen, also auch nicht von einem liturgischen Opfer der Christen.

Dorsch hat insofern Recht, daß der Ausdruck „im ganzen Kapitel" zuviel besagt. Aber jeder, der weiß, daß es sich darum handelt, ob die V. XIII 10—14 vom Kreuzopfer oder vom eucharistischen Opfer sprechen, ob das *θυσιαστήριον* sich auf die Eucharistie beziehe oder ob es mit dem *ἔξω παρεμβολῆς* zusammenhänge, weiß auch, was mit dem Ausdruck: „im ganzen Kapitel" gesagt sein will. Der Ausdruck bezieht sich nur auf den fraglichen Passus; denn das ganze übrige Kapitel redet ja überhaupt nicht von Opfer. Ferner sagte ich allerdings, daß hier „nur vom Kreuztod, nicht aber von einem eucharistischen Opfer" gesprochen werde. Ausdrücklich ist auch von letzterem nicht die Rede; es kann vielmehr nur erschlossen werden. Aber der Tenor meiner Darlegungen S. 39 lautet dahin, daß das *θυσιαστήριον* keinen wirklichen „Altar" bedeuten könne, weil der Apostel hier nur vom Kreuzopfer, nicht von „einem" eucharistischen Opfer, im Sinne Dorschs, rede, einem solchen nämlich, welches einen Altar voraussetzt, also von einer konkreten eucharistischen Opfergabe. Von einer solchen ist in der Tat keine Rede, denn das mündliche Lobopfer, die „Frucht der Lippen," braucht keinen Altar. Es besteht also zwischen MC. S. 39 und Antw. S. 105 kein Widerspruch, wie Dorsch S. 48 konstatieren möchte. Ebensowenig in MC. S. 25.

Wenn Dorsch S. 48 Fußnote 1 meint, ich halte Christus, den Gekreuzigten (Antw. S. 105) für ein

„liturgisches Opfer“, so irrt er, falls er diese Worte so verstehen sollte, als hielte ich die historische Kreuzestat für Liturgie. Ich sage: nach Hebr. XIII, 15 war Christus das Opfer. Zur Zeit der Abfassung dieses Briefes war Christus zwar der Gekreuzigte, aber nicht der „am Kreuz Hängende“.

c) Endlich wendet Dorsch S. 218 gegen mich (Antw. S. 105 f.) noch ein, „auch durch diese von Wieland erdachte Unterscheidung (zwischen liturgischem und moralischen Opfern Hebr. XIII, 15, 16) entstehe kein „nur“ dort, wo von vornherein keins vom Apostel geschrieben wurde. Hier steht die Wiederholung einer Behauptung als ein Beweis. Denn daß diese Unterscheidung berechtigt ist, habe ich aus dem Zusammenhang bewiesen, indem ich die Berechtigung dargetan, in der *θυσία αἰνέσεως* ein liturgisches Opfer zu sehen, welchen Beweis aber Dorsch ignoriert! Daß aber ein liturgisches Opfer sich von einem „Opfer“ im übertragenen, moralischen Sinne unterscheidet, habe doch nicht wohl erst ich „erdacht“. Mein „allein“ ist also textlich völlig gerechtfertigt. Die V. 16 folgenden „Opfer“ der Wohltätigkeit sind von dem liturgischen Opfer in V. 15 durch die Partikel *δέ* getrennt, was Dorsch in seinen Kr. B. S. 351 nicht berücksichtigt; ja er hat das *δέ* gar nicht übersetzt! Und nun bringt er S. 219 als einzigen Beweis gegen diese „meine“ Unterscheidung den Einwand, daß die Partikel *δέ* „so ziemlich die farb- und bedeutungsloseste“ in der griechischen Sprache sei, und daß sie oft und oft nur benützt werde zur Überleitung zu einem neuen Gedanken, ohne eine adversative Gegenüberstellung zu bezwecken. Aber mein Gegner wird mir zugeben, daß *δέ* in erster Linie „aber“ heißt. Wenn nun V. 16 von der *θυσία αἰνέσεως* zu den Werken der Koinonie überleitet, also

zu einem neuen Gedanken, und auch diese θυσίαι nennt, und wenn diese Überleitung mittels der Partikel δέ erfolgt, so wird mir jeder Recht geben, wenn ich schließe: das Wort θυσία in V. 16 ist vom Verfasser des Briefs nicht begrifflich gleichwertig gedacht mit der θυσία in V. 15, und das δέ ist also hier wirklich adversativ! Dorsch möge das Gegenteil beweisen! Denn seine Schlußbemerkung (S. 119), daß die „Frucht der Lippen" und die „Werke der Barmherzigkeit" als verschiedene Handlungen unter demselben Namen θυσία einander gegenübergestellt seien, spricht für meine Auffassung, nicht für die seinige!

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat:

Durch den neuen Bund ist ein völlig neuer Opferbegriff an die Stelle der alten Gabenoblation bezw. Maktation getreten, und zwar wie für das Kreuzopfer, so auch für das eucharistische.

In den Augen der Apostel konnte es überhaupt keinen generischen Opferbegriff mehr geben, unter welchen das christliche Opfer als species hätte eingereiht werden können. Das Opfer des neuen Bundes war vielmehr ein einziges und einzigartig. Alle bisherigen Opfer sind in den Augen z. B. des Hebräerbriefes keine wahren Opfer, sondern „Schatten und Vorbilder" (c. VIII, 5) des Einzigen. Dieses einzige Opfer aber hat nach den Apostelschriften nicht in einer wirklichen Darbringung einer konkreten „Gabe" bestanden, deckt sich also nicht mit dem Opferbegriff, wie er außerhalb des Christentums (irrtümlicherweise) verstanden wurde und wie er noch heute von der Schule aufgestellt wird. Nur die Terminologie, welche von altersher mit dem Opferkult verbunden war, haben auch die Apostel, wo sie von der Kreuzestat Christi

reden, beibehalten; aber deren Sinn ist nicht buchstäblich, sondern symbolisch, bildlich zu verstehen.

In den apostolischen Schriften ist von der Eucharistie ausschließlich als von einem Mahl, und höchstens noch als von einer Verherrlichung Gottes durch den Gekreuzigten die Rede, niemals aber als von einer Gabenoblation. Eine solche schließt im Gegenteil der Apostel Paulus in I Cor. X, 18 indirekt aus. Direkt tut dies der Hebräerbrief. Wie nämlich die Apostelbriefe konsequent nur die einmalige Kreuzes**tat** mit dem Namen Oblation bezeichnen und eine andere Oblation außer dieser nicht kennen, so leugnet der Hebräerbrief eine solche geradezu. Hebr. IX, 22 proklamiert die Sentenz: „Ohne Blutvergießen keine Sündenvergebung". Jedes Sühnopfer bedingt also ein Sterben, und ein unblutiges Sühnopfer gibt es nicht, ebensowenig wie ein mystisches Sterben. Christus aber ist **einmal** gestorben. Also gibt es bloß ein einmaliges Sühnopfer. Deshalb fährt Hebr. IX, 25 fort: Christus bringe sich nicht wiederholt dar, und das wahre Sühnopfer bedürfe keiner Wiederholung; sonst erweise es sich eben als unwirksames Opfer (c. X, 1, 11). Der Wucht dieser Sätze hält die Annahme eines vom Kreuzopfer numerisch und spezifisch verschiedenen Sühnopfers nicht Stand! Dagegen scheint derselbe Hebräerbrief das eucharistische Opfer als ein „Opfer des Lobes" zu bezeichnen, welches wir eben durch Christus, den einmal Geopferten, und auf Grund seines Todes, Gott darbringen, aber nicht als Gabe, sondern als „Frucht der Lippen", als mündliches Gebet (Hebr. XIII, 15). Dieses liturgische Opfergebet kann wohl identisch gedacht werden mit dem *εὐχαριστεῖν* des Herrnauftrags. Darnach sind die Worte *διὰ Χριστοῦ* (ibid.) hier in konkretem Sinn = „durch

den eucharistischen Christus“ zu verstehen. Wir hätten also nach den apostolischen Schriften ein Opfer mittels eines konkreten Gegenstandes, der aber keine Gabe darstellt, und dieses Opfer wäre kein neues Sühnopfer, sondern ein Danksagen mit dem einmaligen, blutigen Sühnopfer.

3. Das eucharistische Opfer nach den apostolischen Vätern.

1. Die Didache.

Die apostolischen Väter sind einerseits unmittelbare Schüler der Apostel oder doch von deren unmittelbaren Nachfolgern unterwiesen, andrerseits aber auch Kinder der inzwischen langsam vorwärts geschrittenen Zeit und deren Entwicklung. Darum wird man nicht fehlgehen, wenn man in deren Ideengängen und Terminologie teils noch die echt apostolischen Elemente, teils aber bereits Weiterbildungen erwartet. Für unseren Gegenstand trifft in der Zwölfapostellehre beides zu. Die Abendmahlsfeier heißt dort c. XIV *θυσία* und c. IX *εὐχαριστία*. Die Apostel haben für dieselbe die Namen „Brotbrechen“ (Act. II, 42. 46) und „Herrnmahl“ (I Cor. XI, 20ff.). Der Name *προσφορά* oder *θυσία* mit Bezug auf konkrete Oblationsgegenstände findet sich nur in Anwendung auf den einmaligen Kreuzestod, niemals in Anwendung auf die Eucharistie. Wo immer die apostolischen Schriften von der Eucharistie reden, tritt diese nur als Mahl, als Speise zutage. Ein Darbringungsakt der Eucharistie wird nirgends berichtet; nur ein Hinweis auf den Opferakt Christi am Kreuz verknüpft sich mit diesem Mahl (vgl. MC. 23f.). Ein einzigesmal, Hebr. XIII, 15 wird im Gegensatz und an Stelle der liturgischen Kultakte der Juden gesagt, daß wir „durch Christus“,

den Gekreuzigten, die „θυσία αἰνέσεως, d. i. die Frucht der Lippen“, darbringen. Da der höchste christliche Kultakt aber die Abendmahlsfeier war, so dürfen wir in θυσία αἰνέσεως diese vermuten. Der Name θυσία ist hier vom Hebräerbrief aus den alttestamentlichen Opferanschauungen genommen, speziell den Erstlingsoblationen, weil das Objekt dieser θυσία als „Frucht“, καρπός, bezeichnet wird. Trotzdem aber bedeutet der Name ein immaterielles Opfer, nämlich: „Lob des göttlichen Namens.“ Wohl hatte die Schrift des alten Bundes ein subjektives sacrificium laudis gekannt, aber es war stets ein Opfer im bildlichen und rein subjektiven Sinn geblieben. Hier aber wird der Name auf einen Akt übertragen, der von Anfang an ein objektives, ja ein konkretes Prinzip des Gotteslobs voraussetzt: διὰ Χριστοῦ. Angenommen also, daß in Hebr. XIII, 15 wirklich die Eucharistiefeier erblickt werden darf, so wurde zur Zeit der Abfassung des Hebräerbriefs die Eucharistiefeier eine θυσία genannt, welche als mündliches Lobgebet „durch Christus“ Gott dargebracht wurde. Dieses „durch Christus“ hätte aber hier eine ganz konkrete Bedeutung. Denn das Gebet, wodurch Christus in Erinnerung an seinen Tod gegenwärtig gemacht wurde, war nach dem Beispiel und Auftrag des Herrn konsekrierende Danksagung durch den real gegenwärtig gemachten Christus auf Grund seines Todes. Wir hätten also in jener Zeit die christliche θυσία als konsekrierende Danksagung zu verstehen: ein Lobgebet, welches die Konsekrationsworte Christi umschloß und dadurch zugleich Verherrlichung Gottes durch den am Kreuz gestorbenen Christus wurde. Der Name θυσία also bedeutete bei den Christen, im Gegensatz zu seiner bisher herkömmlichen und allgemeinen Auffassung, keine Oblation,

keine Gabendarbringung, sondern etwas ganz spezifisch Christliches: Verherrlichung Gottes durch den gegenwärtig gemachten Christus. Es trat mithin ein ganz neuer liturgischer Opferbegriff ein, der den alten liturgischen Opferbegriff annulliert.

So bezeichnet zum erstenmal die Didache die christliche Abendmahlsfeier ganz unverhüllt als *θυσία* (c. XIV). Sie sagt aber auch, was in ihren Augen diese *θυσία* zur *θυσία* macht: *εὐχαριστία* (c. IX, 5); denn so wird der sakramentale Christus metonymisch genannt; metonymisch, denn nicht etwa ein Darbringen Christi als Gabe an Gott ist das Wesen der christlichen *θυσία*, sondern die „Danksagung“ durch Christus. Es ist nämlich nicht leicht anzunehmen, daß die Christen des ersten Jahrhunderts den sakramentalen Leib des Herrn nach einem unwesentlichen Vorgang in der Liturgie, einer Danksagung, benannt hätten, wenn der wesentliche Akt in einer materiellen *προςφορά* bestanden hätte. Ein solches Abweichen von einem bisher allgemeinen und populären Sprachgebrauch wäre absolut unerklärlich.

Der Fortschritt also, welchen die christliche Eucharistie seit dem Abendmahl gemacht, bestand darin, daß dieselbe den Namen *θυσία* empfing und zwar in einer ganz neuen, bis dahin unbekannten Bedeutung.

Hiergegen nun wenden sich meine Gegner mit folgenden Einwürfen:

a) „Was berechtigt uns, für den Beginn des neuen Bundes eine totale Umwertung der Begriffe, und gerade der Opferbegriffe, anzunehmen?“ (Dorsch S. 221.) „Die ganze Welt verstand damals unter Opfer die Oblation oder Darbringung einer Gabe“. (S. 224.)

Ich antworte: Was uns zur Annahme einer Umwertung der Oberbegriffe für den Beginn des neuen Bundes berechtigt? Eben der Beginn des neuen

Bundes! Nichts im ganzen alten Bund hat durch den Eintritt des neuen einen solchen Stoß erlitten, als gerade die Kultopfer, und zwar die unblutigen so gut wie die blutigen. Man vergleiche das, was ich oben aus dem Hebräerbrief zitiert habe, welcher unter Hinweis auf die einmalige Oblation Christi am Kreuz jeder Wiederholung dieses Opfers so scharf das Urteil spricht, daß daraufhin jeder Judenchrist hätte begriffsstutzig werden müssen, hätte man ihm gesagt, auch die Christen müßten wöchentlich Gott das Fleisch und Blut seines eingeborenen Sohnes von neuem als Gabe darbringen. Nein, der Opferbegriff mußte für das eucharistische Opfer notwendig umgewertet werden, und er wurde auch, höchst wahrscheinlich, schon durch den Hebräerbrief umgewertet in die *θυσία αἰνέσεως διὰ Χριστοῦ*.

b) Aus dem Umstand, daß in Did. XIV die christliche *θυσία*, in Parallele mit der von Malachias geweissagten Minchah, ein Opfer genannt wird, folgert Dorsch (S. 221), daß, weil der Begriff Minchah ein eigentliches, materielles Opfer, eine Oblation bezeichne, die in der zeremonialen Darbringung einer Gabe bestand, auch in der *θυσία* der Didache nur ein wirkliches Oblationsopfer gedacht sein könne.

Darauf habe ich folgendes zu sagen: Die Didache nennt die Vorgänge *ἄρτον κλᾶν* und *εὐχαριστεῖν* zusammen die christliche *θυσία*. Da mein Gegner das *εὐχαριστεῖν*, das Danksagungsgebet, nicht als das bestimmende Moment des Opfers anerkennt, muß er ein solches entweder in einem eigenen zeremoniellen Darbringungsakt oder im „Brotbrechen“ erblicken. „Brotbrechen“ heißt aber nicht „opfern,“ sondern: „gemeinsam ein Brot unter sich teilen,“ eine Mahlzeit halten. In der hl. Schrift ist des öfteren von

einem Brotbrechen die Rede, welches ganz sicher kein eucharistisches war. Um ganz zu schweigen von dem Brotbrechen, welches z. B. bei der Brotvermehrung vorkommt, oder von dem Brotbrechen nach der Auferstehung; auch für die Praxis der Apostel selbst ist in Act. XXVII, 35 ff. ein Beispiel zu finden (vgl. MC. S. 10 f). Es heißt also ganz ohne Berechtigung etwas in den Text hineinlesen, wenn nun auf einmal das „Brechen“ als Opferakt erklärt würde. Dorsch meint allerdings S. 222: „man beachte: noch ist [in der Stelle: Wenn ihr am Sonntag zusammenkommt, so brechet Brot und saget Dank] von keinem Essen, von keiner Mahlzeit die Rede! (vgl. V. 9, 5)“. Aber daß in der Aufforderung „brechet Brot“ von einem Essen, einem Mahl nicht die Rede sei, dafür bleibt Dorsch den Beweis schuldig. Und die Stelle 9, 5: „Von eurer Eucharistie esse und trinke niemand, außer wer getauft ist“ sagt zwar, daß der Opferakt, welcher die „Eucharistie“ zu einer solchen macht, dem Genuß derselben vorausgeht, sie sagt auch nicht, daß das Essen als solches das Opfer sei — was ich übrigens nirgends behauptet habe —, aber sie sagt auch nicht, daß der Opferakt im Brechen des Brotes liege. Denn das Brechen des Brotes ist kein zeremonielles Darbringen als Gabe, wird auch in der hl. Schrift nie so genannt, sondern ist eben das Zerbrechen des Brotes in Stücke für die Teilnehmer. Es bleibt also meinem Gegner nichts übrig, als eine konkrete Gabendarbringung einfach vorauszusetzen, ohne vom Text irgendwie dazu autorisiert zu sein, einzig und allein auf Grund der Tatsache, daß das Opfer der Didache nach der Minchah bei Malachias *θυσία* genannt wird. Und dieser Grund reicht nicht aus. Muß denn, bloß weil die beiderseitigen Opfer

denselben Namen tragen, jene Prophezeiung sich mit ihrer Erfüllung in allen Punkten decken? Sehen wir zu, warum die Didache überhaupt die Malachiasweissagung zitiert! „... bekennt vorher eure Übertretungen, damit euer Opfer rein sei ... versöhnt euch zuvor, damit euer Opfer ja nicht befleckt werde. Denn das ist Wort des Herrn: An jedem Ort soll man mir darbringen ein reines Opfer." Die Didache nennt hier nach dem Wortlaut (*γάρ*) die Eucharistiefeier nicht ein Opfer wegen der Malachiasprophetie, sondern sie zitiert umgekehrt die Malachiasprophetie, um die erforderliche Reinheit des christlichen Opfers zu betonen. Das tertium comparationis ist nicht das „Opfer", sondern die „Reinheit" des Opfers und um dieser willen ist Malachias zitiert. Damit ist aber noch lange nicht erwiesen, daß nun auch die beiden Opfer begrifflich die gleichen sein müssen. Es kann also zum mindesten nicht bewiesen werden, daß in den Augen der damaligen Christen ihre *θυσία* gerade eine Oblation hätte sein müssen. Im ganzen Verlauf der Feier wird weder in der äußeren Handlung noch in den c. IX angeführten Eucharistiegebeten auch nur die geringste Anspielung auf eine „Oblation" gemacht. (Das Gleiche, was von der Malachiasprophetie, gilt auch von der Forderung gegenseitiger Aussöhnung vor dem Opfer, welche Dorsch — übrigens nicht mit Unrecht — in Beziehung zu Matth. V, 23 bringt). So sehr ich daher mit Dorsch übereinstimme in dem Satz (S. 223): „Die liturgische Handlung, die sich zusammensetzt aus Brotbrechen und Danksagen und sich so an einem äußerlich vorliegenden Gegenstand vollzieht, wird schlechthin Opfer genannt," so entschieden weise ich den darauffolgenden Satz Dorschs ab: „Euer Opfer

heißt sie im Gegensatz zu dem anderer Gemeinschaften und so ganz in dem Sinne, wie diese ihre Opfer haben.“ Denn beide Behauptungen dieses letzteren Satzes sind eben Behauptungen, für welche Dorsch keinen Beweis beibringt noch beizubringen vermag. Daß „eure“ Opfer hier im Gegensatz zu den Opfern anderer stehe — wo ist der Beweis? Weder der Wortlaut noch der Zusammenhang berechtigt zu dieser Interpretation. Und daß das Opfer der Christen deshalb „ganz im Sinn der nichtchristlichen Opfer“ zu verstehen seien, wäre wiederum erst zu beweisen, auch wenn die aufgestellte Voraussetzung berechtigt wäre.

c) Ein dritter Einwurf beruht auf einer falschen Wiedergabe meiner Thesis von seiten Dorschs: „Diese ‚Eucharistia‘ und darum das Opfer der Didache liegt aber auch schon vor, bevor zum Genusse derselben geschritten wird. ‚Von eurer Eucharistie — heißt es 9, 5 — esse und trinke niemand, außer wer getauft ist im Naman Jesu.‘ Das Opfer, die Eucharistie, geht also nach der Didache dem Mahle voraus und kann so nicht begrifflich mit demselben identifiziert werden.“

Dieser Einwurf setzt eine Thesis voraus, die mir Dorsch schon früher unterschoben und gegen die ich mich schon in Antw. S. 80 verwahrt habe, daß ich nämlich den Opferakt in das Essen der Eucharistie verlege. Selbstverständlich müssen Brot und Wein bereits konsekriert sein, wenn sie als Eucharistie genossen werden sollen. Das Opfer, d. i. die Konsekration, muß demnach vorangehen. Ich habe niemals das Opfer mit dem Essen der Eucharistie begrifflich identifiziert; ich sagte, das christliche Opfer sei Verherrlichungsgebet und Mahl. Der actus sacrificalis liegt im ersteren und bezweckt das letztere. Denn auch

heute noch ist ja eine Messe ohne jede Kommunion eben nicht das vollständige Opfer. Beides, Gebet und Mahl, fiel aber im Urchristentum zeitlich noch viel näher zusammen als heute, so daß sich die ganze Feier, wie übrigens das Abendmahl des Herrn selbst, in seiner äußeren Form schlechthin als Mahl darstellte. Wenn ich in Antw. S. 104 sagte: „Das Opfer als Verherrlichung durch das eucharistische Mahl wird jedem klar, der bedenkt, was den Gegenstand des Mahles bildet: der eucharistische Christus, der danksagend konfiziert und dann genossen wird," wendet Dorsch (S. 225) hiergegen ein: „Wir hätten dann zwei Begriffe: Christus, als Speise hergerichtet und genossen, — auf der andern Seite die Danksagung der Gemeinde; aber weder Christus, als Speise hergerichtet und genossen, noch auch die dabei gesprochene Danksagung der Gemeinde sind ein klarer Opferbegriff." Dorsch unterstellt mir hier Sätze, die ich nirgends ausgesprochen. Sehr wahr: Christus als Speise ist kein Opfer und die Danksagung allein ist kein Opfer; aber die Herstellung Christi als Speise durch die Danksagung ist das Opfer, wie ich, leider vergeblich, so oft betont habe.

d) Dorsch wendet S. 224 ein: „Die ganze Welt verstand damals unter Opfer die Oblation oder Darbringung einer Gabe. Es war dies der landläufige Begriff, und W. selbst redet von einer unausrottbaren Vorstellung! Die Christen aus den Juden und Heiden hatten ihn ererbt und von einer Umwertung des Begriffs wissen wir nichts, sicher nichts für die Didache, die ihrer ganzen Redeweise nach denselben bei ihren Lesern als bekannt voraussetzt."

Von der „Umwertung des Begriffs" habe ich oben hinlänglich gesprochen. Was aber die unausrottbare

Vorstellung vom alten Opferbegriff angeht, so war es viel leichter, denselben von einer Gemeinde fernzuhalten, die nur aus ein paar hundert Köpfen bestand, als zur Zeit von Massenübertritten, wie sie später erfolgten. Die Didache soll nach Dorsch „ihrer ganzen Redeweise nach" den herkömmlichen Opferbegriff voraussetzen! Wie lautet denn diese Redeweise? „Brechet Brot und saget Dank!", und welches wäre der herkömmliche Opferbegriff? „Bringet Gaben an Gott dar!" Ist das wirklich dasselbe?

Was ist also das Resultat unserer Betrachtung? „Kommet zusammen, brechet Brot, saget Dank. Das ist euer Opfer." Ganz wie in den Schriften der Apostel selbst! Das Verteilen des Einen Brotes und das vom Herrn gelernte Danksagen ist die *θυσία*. Der ganze Vorgang spielt sich ab als gemeinsame Mahlzeit. Der Opferakt bei dieser Mahlzeit liegt aber, obwohl Teilen und Danksagen zeitlich zusammenfallen, im letzteren. Denn das Essen allein kann nicht als *θυσία* im christlichen Sinn betrachtet werden, und von einer sonstigen Darbringung von geweihten Gaben an Gott ist hier absolut nichts zu finden, man kannte eine solche nicht. Darum halte ich nach wie vor daran fest: „Die „*θυσία*, von welcher die Didache spricht, ist gleichfalls nicht eine objektive Darbringung, sondern wiederum Lobopfer der Gemeinde durch Christus" (MC. S. 25). Bis zur Stunde hat noch niemand bewiesen, daß in der Eucharistie des Urchristentums Leib und Blut Christi Gott als Gabe dargebracht worden sei.

2. Der Barnabasbrief,

mit der Didache annähernd gleichalterig, weist (II, 4) unter Hinblick auf Jes. I, 11—13 vom Christentum

jede προςφορὰ ἀνθρωποποίητος, blutige wie unblutige, zurück: „Er hat denn also durch alle Propheten uns kundgetan, daß er weder Schlachtopfer, noch Brandopfer, noch überhaupt Darbringungen bedürfe .... Das hat er also abgeschafft, damit der neue Bund des Herrn Jesus Christus, der kein Zwangsjoch ist, seine Darbringung nicht als Menschenwerk erhalte (μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προςφοράν)". Eine Darbringung hat also auch der neue Bund (II, 10 nennt als solche „ein Herz, das den lobpreist, der es gebildet"); aber keine solche, welche Menschen zubereitet haben. Hätte der Brief so reden dürfen, wenn dieser neue Bund die Eucharistie als eine Gabe enthielte, welche die Menschen konfizieren und Gott darbringen? Der Brief betrachtet die alten Opfer nach Analogie der Abgaben, welche die Untertanen ihren Zwingherren zu entrichten haben und erklärt den neuen Bund als frei von solchem Zwang, und als sein Opfer das Lob Gottes. Auch die προςφορά des Christen muß demnach wesentlich „Lob Gottes" sein, und keine konkrete Gabenoblation. Hier scheint deutlich genug gesagt, daß die Christen des ersten Saeculum überhaupt keine Oblation, d. i. keine Gabe, welche die Menschen Gott pflichtmäßig darzubringen haben, anerkannten, und dies, obwohl sie von Christus den Auftrag zur Feier der Eucharistie für alle Zeiten empfangen hatten. Mit welchem Grund will man dieser Stelle zum Trotz die urchristliche Eucharistie als eine konkrete Gabe an Gott erweisen?

Dorsch hatte diesen Hinweis, der schon in MC. S. 48 steht, in seinen Kr. B. S. 350 abzutun gesucht mit dem Einwand, unser Opfer sei nicht „unter die von Menschenhänden gefertigten" zu rechnen. In meiner Antw. S. 102 f. bewies ich ihm, was nach dem

Barnabasbrief selbst unter *προςφορὰ ἀνθρωποποίητος* zu verstehen sei, nämlich eine materielle Oblation — ich vermisse in Dorschs vorliegender Schrift eine Stellungnahme hierzu (das S. 268 Gesagte ist keine solche). So lange aber eine solche ausbleibt, bestehe ich darauf, daß „Barnabas“ für den neuen Bund und seine Liturgie irgendwelche Gabenoblation an Gott rundweg leugnet, und daß mithin seine Zeit auch die Eucharistie nicht für eine solche gehalten hat.

3. Clemens von Rom

scheidet aus der Reihe der Gewährsmänner, welche uns über die Art der urchristlichen Liturgie irgendwelchen Aufschluß geben können, überhaupt aus. Eine unvoreingenommene Prüfung seiner Aussprüche, in welchen ein solcher vermutet werden wollte, wird dies sofort ergeben.

Das Kapitel 36 des ersten Briefs an die Korinther nennt Christum den „Hohenpriester unserer Opfer“. Was sind letzteres für Opfer? Der Zusammenhang gibt uns darüber Aufschluß, daß es nicht liturgische Opfer sein können, geschweige denn die Eucharistie. Kapitel 35 hatte ein gutes Leben nach Gottes Willen und Vermeidung aller Ungerechtigkeit als das Mittel empfohlen, um die Verheißung zu erlangen, und hatte dafür Ps. 50, 16—23 zitiert. Die letzten Worte dieses Schriftzitats lauteten: „Ein Dankopfer wird mich preisen und dies ist der Weg, auf welchem ich ihm das Heil Gottes zeigen werde“. Unmittelbar im Anschluß hieran fährt nun c. 36, 1 fort: „Dies ist der Weg, Geliebte, auf welchem wir unser Heil, Jesus Christus fanden, den Hohenpriester unserer Opfer, den Anwalt und Helfer unserer Schwachheiten“. Das in c. 35, 4—7 geschilderte Leben nach dem Willen

Gottes ist also der Weg, auf welchem wir Christus, unser Heil finden, und dieser Weg wird durch die Anführung von Ps. 50, 23 als ein Dankopfer dargestellt. Wenn nun Christus, unser Heil, der Hohepriester unserer Opfer genannt wird, derjenige, der als Anwalt unserer Schwachheiten unsere Opfer vor Gott bringt, so ist der nächstliegende Sinn der, daß diese unsere Opfer eben jenes „Dankopfer“ darstellen, nämlich das oben empfohlene gottgemäße Leben. Ein eucharistisches Opfer aber hier zu suchen, gibt der ganze Zusammenhang nicht die leiseste Berechtigung.

Dasselbe gilt von c. 61, 3 und 64, wo Christus gleichfalls unser *ἀρχιερεὺς καὶ προστάτης* genannt wird. Wenn aber Dorsch sagt (S. 230 f.), diese Benennung sei „mit offenbarem Bezug auf das eucharistische Opfer“ gebraucht, weil sie in einem Gebete stehe, welches nach fast allgemeiner Überzeugung der eucharistischen Liturgie angehöre, so steht dem zunächst entgegen, daß diese fast allgemeine Überzeugung erst noch einer besseren Begründung bedarf; denn es ist nicht wahrscheinlich, daß Clemens eine ohnehin männiglich bekannte Gebetsformel in einem Brief zu allem Überfluß noch eigens aufgeschrieben hätte. Aber selbst wenn dieses Gebet bei der eucharistischen Feier gesprochen zu werden pflegte, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß Christus in der Eucharistie Gott als Gabe dargebracht werde; ja es ist nicht einmal ausgemacht, ob Christus hier gerade mit Rücksicht auf seine eucharistische Existenz „Hoherpriester“ genannt wurde und nicht vielmehr in dem Sinn, wie der Name auch im Hebräerbrief gebraucht wird, auf dessen Ideenverwandschaft mit dem Clemensbrief Dorsch so gerne verweist. Denn gerade der Hebräerbrief gebraucht die Bezeichnung Christi als

„Hoherpriester“ nie mit Bezug auf die Eucharistie, sondern stets mit Bezug auf sein einmaliges Kreuzopfer und seine himmlische Interzession (cf. Hebr. III, 1, IV, 14, IV, 19; VII, 24 ff., VIII, 1 ff., IX, 6—28).

Besonderes Gewicht wird von jenen, welche um jeden Preis eine eucharistische *προςφορά* · für die Urkirche retten wollen, auf die cc. 40—44 gelegt, wo der römische Bischof unter Hinweis auf die von Gott streng vorgeschriebene Kultordnung auch auf eine solche bei den Christen dringt und am Schluß gar noch von *δῶρα* redet, welche die Presbyter darbringen. Sehen wir einmal näher zu. Der Bischof wendet sich gegen eifersüchtige Spaltungen in der Kirche von Korinth und dringt auf Einhaltung der *τάξεις* in Unterordnung unter die rechtmäßigen Kirchenvorsteher.

In Kap. 40, 1 erklärt er: „Da wir in die Tiefen der göttlichen Erkenntnis eingedrungen sind, müssen wir alles in Ordnung verrichten, was der Herr zu festgesetzten Zeiten zu vollbringen befohlen hat.“ Nach diesem allgemein gültigen Satz wird nun als Beispiel die liturgische Ordnung im alten Bund herangezogen: 2. „Die *προςφοραί* und die *λειτουργίαι* hat er ja nicht planlos und in Unordnung zu vollziehen befohlen, sondern zu festgesetzten Zeiten und Stunden. 3. Wo, und durch wen er sie vollbracht haben will, hat er selbst nach seinem Ratschluß angeordnet. 4. Jene also, die ihre Opfer zu den festgesetzten Zeiten bringen, sind ihm wohlgefällig und selig. 5. Denn dem Hohenpriester sind seine eigenen Verrichtungen vorgeschrieben (*λειτουργίαι*), den Priestern ist ihr eigener Posten angewiesen und den Leviten obliegen ihre eigenen Verrichtungen (*διακονίαι*). Der Laie ist an Laienvorschriften gebunden“. Nachdem in dieser Weise am alten Bund gezeigt worden, daß nach Gottes Willen bestimmte Zeiten

und bestimmte Amtsverrichtungen eingehalten werden müssen, macht c. 41, 1 die Anwendung auf die Christen: „Ein jeder von uns, Brüder, möge in seiner Ordnung Gott gefallen, indem er mit gutem Gewissen dient und nicht die festgesetzte Norm seines Dienstes überschreitet“. (Ich ziehe die Lesart *εὐαρεστείτω* vor mit Rücksicht auf c. 40, 4 und deshalb, weil die Streitigkeiten in Korinth sich nicht lediglich um liturgische Kulthändel, sondern hauptsächlich um hierarchische Personalfragen drehten, wie die folgenden Kapitel zeigen). Aus diesen Worten ist zwar zu folgern, daß wie der alte Bund, so auch der neue eine Ordnung habe, und daß diese nach genau umgrenzten Bestimmungen eingehalten werden müsse. Ob nun aber auch die beiderseitigen Opfer als *προςφοραί* miteinander übereinstimmen, das kann aus unserer Stelle nicht herausgelesen werden; denn das tertium comparationis sind die *καιροί* und die *τάγματα,* nicht die Art der kirchlichen Funktionen. Nicht die *προςφοραί* werden für das Christentum reklamiert, sondern die Ordnung.

Gegen diese scheinen die Christen Korinths auch darin gefehlt zu haben, daß sie sich von dem rechtmäßigen Presbyterium absonderten. Darum fährt V. 2 fort: „Nicht allenthalben, Brüder, werden Brandopfer und Gelübde, und Sündopfer und Schuldopfer dargebracht, sondern nur in Jerusalem, und auch dort wird nicht an jedem Platz geopfert, sondern nur vor dem Tempel am Altar durch den Hohenpriester und seine genannten Gehilfen, nachdem die Opfergaben sorgfältig geprüft worden. Jene nun, welche wider die Ordnung seines Willens etwas verrichten, empfangen den Tod als gebührenden Anteil“. Und es folgt wiederum die Anwendung: „Seht, Brüder, je höher die Erkenntnis ist, deren wir gewürdigt wurden, desto größer ist die

Gefahr, der wir ausgesetzt sind.“ Damit sagt Clemens wiederum nicht, daß, wie die Brandopfer eine Gabe an Gott gewesen, so auch die Eucharistie der Christen eine Oblation sei, sondern er sagt, daß beide Liturgien an Einem Ort gehalten werden sollen, und nicht nach Belieben da und dort, getrennt von der Hierarchie. Über die Art der christlichen Liturgie ist gar nichts gesagt; vielmehr kommt erst jetzt, in c. 42, die genauere Anwendung des vom alten Bund Bemerkten auf die Kirche der Christen, und hier redet Clemens merkwürdigerweise wiederum nicht speziell von der Eucharistie, sondern nur von Predigen und Taufen, und von der Ordination. Der Hauptsatz ist auch hier wieder: Es herrscht, wie im alten Kult, so auch in der Kirche eine von Gott gesetzte Ordnung.

„Jesus Christus ward von Gott gesandt. Christus also von Gott und die Apostel von Christus, beides in schöner Ordnung nach dem Willen Gottes“ (s. oben c. 40, 1, 3). „Die Apostel zogen in Freude des hl. Geistes hinaus, um die Frohbotschaft von der Nähe des Gottesreichs zu predigen. In Dörfern und Städten predigten sie nun, tauften die, welche dem Willen Gottes gehorchten und setzten die Erstlinge daraus nach Prüfung durch den Geist zu Bischöfen und Diakonen ein ... und gaben (c. 44) die Weisung, daß, wenn diese entschlafen, andere bewährte Männer ihr Amt übernehmen sollten“. Man sieht wiederum: die einzige Parallele, welche Clemens zwischen dem alten und dem neuen Bund zieht, ist die von Gott gewollte Ordnung. Wohl entspricht die alte Hierarchie als solche der neuen, aber im einzelnen läßt sich aus Clemens’ Worten keine strikte Parallele folgern zwischen Hohenpriestern, Priestern und Leviten einerseits und ἐπίσκοποι,

die bei Clemens synonym sind mit *πρεσβύτεροι*, und *διάκονοι* andrerseits. Es ist nur gesagt, daß hier wie dort die Hierarchie durch Gott eingesetzt sei. Von beiderseitigen „Opfern" redet Clemens gar nicht, sondern nur von Amtsverrichtungen im allgemeinen.

Und jetzt (V. 3 ff.) kommt das Fazit: „Leute also, die von jenen, oder später von anderen erprobten Männern, unter Zustimmung der ganzen Gemeinde aufgestellt wurden, und die untadelig und mit Demut, Friedsamkeit und Hochherzigkeit der Herde Christi gedient haben (*λειτουργήσαντας*), solche Männer von ihrem Amt (*λειτουργία*) abzusetzen, halten wir für ungerecht". Man sieht: *λειτουργεῖν* hat hier eine viel allgemeinere Bedeutung als „Opfer feiern"; das ganze Amt heißt *λειτουργία* (vgl. V. 6 *πολιτεύεσθαι τῆς λειτουργίας*), nicht bloß die liturgische Funktion; die Korinther hatten nämlich einige Presbyter selbst nach deren Tode noch ihrer „*λειτουργία*" entsetzt (V. 5, 6).

Clemens fährt unmittelbar fort: „Denn es wird uns als keine leichte Sünde angerechnet werden, wenn wir jene absetzen, die untadelig und heilig *τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς προςήνεγκον*. (Dorsch liest so; ich nehme seine Lesart an, obwohl ich früher die Lesart *τὰ δῶρα προςήνεγκον* benützt hatte). *Τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς προςήνεγκον* bedeutet gleichfalls ganz allgemein die Amtsverrichtungen, liturgische und kanonistische. Gerade die Wendung *τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς* zeigt dies. Inwiefern die Eucharistie gerade eine Gabe des Vorsteheramts hätte genannt werden sollen, ist nicht ersichtlich. Es sind dem ganzen Zusammenhang entsprechend die Verrichtungen der Episkopalverwaltung im allgemeinen, wie ja auch *προςφέρειν* nicht bloß ein konkretes Darbringen bedeutet, sondern auch allgemein „leisten, erweisen, liefern" heißt. In diesem vielberufenen Ausdruck eine

„eucharistische Oblation" sehen, heißt etwas in den Text hineinlesen, was im Zusammenhang gar nicht begründet ist, und wovor schon die Eigentümlichkeit des Ausdrucks selbst bewahren sollte.

Aber selbst wenn man darin die Eucharistiefeier erblicken wollte, so wüßte man noch immer nicht, worin diese *δῶρα* bestehen sollten. Will man nämlich hier einen Hinweis auf die Eucharistiefeier sehen, so legt sich meine in Antw. S. 79 gegebene Erklärung nahe, welche unter Hinweis auf Justin Apol. I, 13 in den *δῶρα* die Liebesgaben sieht, welche die Gläubigen bei der Eucharistiefeier für den Klerus und die Armen beisteuerten, und welche der Bischof gerecht und klug auszuspenden hatte. Ich berief mich hierbei auch auf die Prädikate *ὁσίως καὶ ἀμέμπτως* = gewissenhaft und untadelig, d. i. ohne der Parteilichkeit geziehen zu werden. Noch ein gutes Jahrhundert später spielt nämlich das Gabenverteilen durch die Bischöfe eine gewichtige Rolle in deren Amtsführung. Die Didaskalia gibt wiederholt und ausführlich den Bischöfen Anweisung, wie sie als boni dispensatores (II, 25 ed. Funk S. 92, 94) die „prosphorae" der Gläubigen an die Armen verteilen sollen (II, 27 pg. 106; 34, p. 118; 35, pg. 120). *προςφέρειν* hätte demnach in unserer Clemensstelle dieselbe Bedeutung wie in Justin Ap. I, 65, 67, nämlich „vorlegen, vorsetzen": jene Bischöfe haben, ihres Amtes waltend, „gewissenhaft und untadelig die Gaben vorgelegt."

Es kann mithin Clemens als Zeuge für den Opfercharakter der Eucharistie als Oblation nicht reklamiert werden. Er liefert keinen wissenschaftlich haltbaren Beweis. Ja, an anderer Stelle lehnt Clemens sogar die konkreten Opfergaben direkt ab, indem er sagt, daß Gott keiner Gaben bedürfe; was er von uns verlange,

seien Bekenntnis und Dankopfer (c. 52, 1): „Brüder, der Herr hat überhaupt nichts nötig; er bedarf ganz und gar nichts, außer daß man ihm sein Bekenntnis ablege. Denn es sagt der auserwählte David: ‚Ich will dem Herrn meine Sünden bekennen, und es wird ihm besser gefallen als ein Kalb, dem Hörner und Klauen wachsen.‘ Und an anderer Stelle sagt er: ‚Opfere Gott ein Dankopfer und erstatte dem Höchten Deine Gelübde.‘ “

4. Ignatius von Antiochien

weiß gleichfalls nichts von einer Darbringung des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie. Ihm ist dieselbe: Danksagung und Gottesverherrlichung, sowie Bekenntnis des wirklichen Sterbens und Auferstehens Christi. Im übrigen redet er von der Eucharistie als Kommunion, nicht als Opfer, wenigstens nicht direkt. Indirekt aber besteht nach ihm das Opfer in dem die Eucharistie bewirkenden Gebet. Eph. V, 2: „Wer nicht innerhalb des Altares bleibt, der geht des Gottesbrotes verlustig. Denn, wenn schon das Gebet des einen und eines zweiten solche Kraft hat (daß man mit Christus verbunden wird s. V. 2), um wieviel mehr das Gebet des Bischofs und der ganzen Kirche!“ Das Gebet des mit der Gemeinde versammelten Bischofs bewirkt also das Gottesbrot, und darum heißt diese Versammlung der „Altar“; daraus folgt, daß das Gebet als das „Opfer“ gedacht ist. Von einer Darbringung des Gottesbrotes sagt Ignatius nichts, obwohl der Name „Altar“ eine Gelegenheit dazu geboten hätte. Eph. XIII, 1: „Beeifert euch, zahlreicher zur ‚Eucharistie Gottes und zur Verherrlichung‘ zusammenzukommen“. Magn. VII, 1: „Wie nun der Herr nichts tat ohne den Vater, mit welchem er Eins

ist, weder durch sich selbst noch durch die Apostel, so tuet auch ihr nichts ohne den Bischof und die Presbyter. Versuchet nicht irgend etwas löblich erscheinen zu lassen, was ihr abgesondert tuet, sondern gemeinsam sei Eines das Gebet (*προςευχή*), Eines das Flehen, Eine die Hoffnung ... kommet alle zu dem Einen Jesus Christus, gleichsam zu einem einzigen Gottestempel, gleichsam zu einem einzigen Altar." Das „Tun", welches die Christen gemeinsam mit dem Presbyterium vornehmen sollen, ist *προςευχή* und *δέησις* und zwar in dem Einen Christus, welcher mit einem Tempel und einem Altar verglichen wird. Darin liegt die Andeutung, daß die durch jenen „Altar" gehaltene *προςευχή* dem Verfasser als „Opfer" galt; wäre in Ignatius Augen der eucharistische Christus das Opfer, dann hätte er Christus nicht mit dem „Altar" verglichen, sondern ihn direkt *θυσία* nennen dürfen. Aber von einer eucharistischen *θυσία* ist im ganzen Ignatius niemals die Rede. Er behandelt die Feier noch immer als Mahl: Eph. XX, 2: „Kommet alle, Mann für Mann, Name für Name, gemeinsam zusammen ... Ein Brot brechend, welches die Arznei der Unsterblichkeit und das Gegengift gegen den Tod ist." Smyrn. VIII, 1. „Niemand verrichte eine kirchliche Funktion ohne den Bischof. (Nur) die Eucharistie gelte als richtig, welche durch den Bischof oder einen von diesem Beauftragten erfolgt. . . . (2) Es ist nicht erlaubt, getrennt vom Bischof zu taufen oder die Agape zu feiern." In schöner Zusammenstellung findet sich die ignatianische Auffassung der Eucharistie in Smyrn. VII, 1, wo er von solchen redet, welche nicht „an das Blut Christi", das ist an das wahre Leiden des Herrn, glauben und darum sich „vom Liebesmahl" fernhalten: „Von der Eucharistie und vom Gebet halten sie sich

fern, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers ist, welches für unsere Sünden gelitten hat, welches unser Vater in seiner Güte wiedererweckt hat. Die also gegen die Gabe Gottes reden, sterben an ihren Fragen. Es wäre ihnen besser, das Liebesmahl zu halten, damit auch sie auferständen". Mit diesen Worten ist folgendes gesagt: Die eucharistische Feier ist ein Liebesmahl (*ἀγαπᾷν*). Das Objekt dieses Mahles ist die Eucharistie. Diese Eucharistie ist nicht eine Gabe von uns an Gott, sondern eine Gabe von Gott an uns (*δωρεὰ θεοῦ*) und ein Unterpfand unserer Auferstehung. Noch weniger besteht die Eucharistie in einer mystischen Schlachtung Christi, sondern sie ist das Fleisch Christi, welches einst „gelitten hat" und „auferweckt worden ist"; also weist uns die Eucharistie auf das Opfer Christi hin, ist aber kein neues Opfer. Diese Eucharistie wird, wie wir Eph. V, 2 gehört, bereitet durch das „Gebet", die *προςευχή*; diese ist somit der liturgische Akt, welcher im Hinblick auf Christi Opfer dessen Fleisch als Mahl danksagend konfiziert. Ignatius kennt also kein eucharistisches Opfer als eine konkrete Darbringung an Gott, sondern nur als konsekrierendes Gebet.

Der einzige Einwand, welchen mein Gegner gegen diese Tatsache anzuführen weiß, stützt sich auf das Wort *θυσιαστήριον*, welches Ignatius wiederholt gebraucht. Allein dieses Wort beweist nichts, weil es durchweg im Sprachgebrauch des Ignatius bildlich verwendet ist, wie ich in MC. und in meiner Antwort ausführlich dargetan, ohne daß es Dorsch, auch in seiner neuen Schrift, gelungen wäre, meine Thesis zu entkräften.

Um zunächst auf den Sprachgebrauch bei Ignatius einzugehen, dessen Konstatierung Dorsch S. 28 „doch

etwas stark“ findet, sei folgendes bemerkt. Eph. V, 2 erklärt: „Wer nicht innerhalb des Altars, ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, verbleibt, der geht des Gottesbrotes verlustig“. Was heißt „innerhalb des Altars“ sein? Der Altar war ein Tisch. „Innerhalb eines Tisches“ kann man sich nicht befinden. Innerhalb etwaiger Schranken um den Altar herum zu sein, ist einer ganzen Gemeinde nicht möglich; Ignatius verlangt aber ganz allgemein: „Wer nicht innerhalb des Altares ist“. Dorsch weist S. 30 in einer Fußnote darauf hin, daß ich selbst in MC. 404 bei Origenes hom. 3 in Jud. n. 2 einen circulus altaris gefunden hätte, und meint, ein solcher „circulus um den Altar herum“ hätte auch schon zu Ignatius' Zeiten errichtet sein können. Der Einwurf zeigt, daß Dorsch die angezogene Stelle nicht genau gelesen hat. Die Stelle lautet: „Du wirst zuweilen auch unter uns (sc. Presbytern), die wir als Beispiel der Demut aufgestellt sind und im Kreise des Altars wie Spiegel für die uns Anschauenden stehen, solche finden, welche u. s. w.“ Hiermit ist gesagt, daß bloß die Presbyter im Kreise des Altars stehen, sei es der Rundung des sigmaförmigen Tisches entlang (cf. die Mahldarstellungen in den Cömeterien), sei es hinter dem Altartisch dem Halbkreis der Apsis entlang. (Ich vermute letzteres, weil Hippolyt in Proverb. IX, 1 auf einen Altar in Form eines dreifüßigen Tisches anspielt: „Er bereitete seinen Tisch, als die verheißene Erkenntnis der Dreieinigkeit, und seinen ehrwürdigen, heiligen Leib und sein Blut, welche auf dem geheimnisvollen und göttlichen Tisch täglich bereitet werden“ u. s. w.). Jedenfalls aber spricht Origenes bloß von den Priestern, welche innerhalb des Altarkreises stehen, nicht von der ganzen Gemeinde, welche nicht „innerhalb des

Altars“ sich befinden kann, und zwar auch nicht im moralischen Sinn; denn eben weil man in Wirklichkeit nicht innerhalb eines Altares sich befinden kann, ist auch eine bildliche Ausdrucksweise in diesem Sinn ausgeschlossen, weil unvernünftig. Der Name Altar muß eine übertragene Bedeutung haben. Freilich steht an unserer Stelle der „Altar“ in Beziehung zum „Gottesbrot“, aber nicht in dem Sinn, als ob dieses Gottesbrot auf einem hölzernen oder steinernen Altartisch geopfert würde, sondern weil „der Bischof und die ganze Kirche“ durch ihr Opfergebet, προςευχή, das Gottesbrot konfizieren, und deshalb „Altar“ genannt werden. Daß dem so ist, bestätigt kein geringerer als Ignatius selbst in seinem Trallianerbrief, welchen aber Dorsch in seinem neuen Buch kurzweg ignoriert! „Wer innerhalb des Altares ist, ist rein; wer aber außerhalb des Altares ist, ist nicht rein; das heißt (τοῦτ' ἔστιν): wer getrennt von Bischof, Presbyterium und Diakonen etwas vollzieht, ist nicht rein“ (Trall. VII, 2). Damit ist klar gesagt, was Ignatius mit dem Ausdruck „innerhalb des Altares sein“ besagen will. Desgleichen übergeht Dorsch meinen inneren, in Antw. 47 vorgebrachten Beweis, daß, wenn Ignatius ein konkretes Altargerät gemeint hätte, er nicht von „dem“ Altar schlechthin hätte reden dürfen. Denn auch die Separatisten hätten dann einen Altar für sich errichtet gehabt. Weil aber der „Altar“ ein idealer ist, nämlich die Eine rechtmäßige Hierarchie und Kirche, ist er schlechthin Einer und so kann Ignatius mit vollstem Recht nur von „dem“ Altar reden. Vgl. hierüber Antw. S. 45—47, wo ich Dorsch früheren Einwurf eingehend widerlegt habe. In seinem neuen Buch hat er nicht darauf geantwortet! Ignatius spricht also nicht von einem „Bereich des Altars“ (ἐντός heißt nun

einmal „innerhalb"), noch von einer moralischen Teilnahme am Altar, sondern ganz allein von der Einheit mit der Hierarchie, und diese nennt er „Altar". Das Wort „θυσιαστήριον" bezeichnet freilich einen materiellen Altar, wie ihn die Juden und Heiden hatten, besitzt also eine einheitliche Bedeutung im Sinn eines realen Kultgerätes; aber damit ist noch lange nicht gesagt, daß die Anwendung dieses Wortes auf eine Sache auch diese als realen Altar voraussetze. Derselbe Ignatius vergleicht Magn. VII, 2 den Altar mit Christus selbst, welchen er zugleich als Tempel bezeichnet. „Kommt alle zu dem Einen Jesus Christus, wie (oder als) zu Einem Tempel, wie (als) zu Einem Altar." Übersetze ich das ὡς mit „wie", so ist klar, daß dieser Vergleich einen wirklichen, christlichen Tempel und Altar direkt ausschließt; denn sonst hätte es einer Vergleichung nicht bedurft. Das Ganze ist ein Bild aus dem jüdischen Tempelkult („Hoherpriester"! ibid.). Übersetze ich aber das ὡς mit „als", so ist wiederum von einem materiellen christlichen Tempel und Altar nichts gesagt; denn Christus selbst ist dieser „Tempel", dieser „Altar". [Dorsch übersetzt (S. 31) mit dem Interpolator (der im 5. Jahrhundert lebte!): „Kommet, wie ein Mann zum Tempel Gottes, wie zu einem Altar, wie zu einem Jesus Christus". Aber auch damit wäre direkt nur ein materieller Tempel festgestellt (es heißt nicht: wie zu dem einen Altar); ob der „Altar" und Christus nicht eines und dasselbe sind, wäre erst noch die Frage, zumal eine einzige Lesart des echten Ignatius, auf welche Dorsch sich stützt, lautet: „Kommet alle wie (Einer) zu dem Tempel Gottes, wie zu Einem Altar, wie zu Einem Jesus Christus; dem Hohenpriester" u. s. f. So wenig Christus in dem irdischen Gotteshaus pontifizierender Funktionär ist, so wenig

muß sein Altar ein realer sein.] Im ersteren Fall scheidet das *θυσιαστήριον* als irreales Bild aus der Debatte aus, im letzteren Fall ist Christus bildlich ein Altar genannt. Aber man beachte wohl: Ignatius sagt: „Kommet zu dem Einen Christus wie zu Einem Tempel, wie zu Einem Altar". Der Vater dringt, wie allenthalben in seinen Briefen, so auch hier auf die liturgische Einheit. Darauf kommt es ihm an. Und diese Einheit wird als der Eine Altar dargestellt. So Eph. V, 2: die mit dem Bischof versammelte Gemeinde, Trall. VII, 2: die Gemeinschaft mit Bischof, Presbyter und Diakonen, und nun hier der Eine Christus, zu dem man zusammenkommen soll. Ist es da nicht erlaubt, von einem Sprachgebrauch bei Ignatius zu reden, von einem Sprachgebrauch, der das Wort *θυσιαστήριον* als Bild der kirchlichen Einheit anwendet und nicht in seinem nächstliegenden Sinn als Kultgerät?

Und an der Hand dieses Sprachgebrauchs darf endlich konsequenterweise auch die Stelle Philad. IV erklärt werden; und wenn dies, dann ist die gegenteilige Ansicht wissenschaftlich nicht mehr sicher. „Beeifert euch, Einer Eucharistie euch zu bedienen; denn Eines ist das Fleisch unseres Herrn, Einer der Becher zur Vereinigung mit seinem Blut, *ἓν θυσιαστήριον ὡς εἷς ἐπίσκοπος* mit Presbyterium und Diakonen". Vor allem ist hier nichts gesagt von einem „Darbringen", und das läge doch angesichts des „Altars" sehr nahe! Aber im Trallianerbrief wird mit ganz denselben Ausdrücken eben diese Hierarchie als der „Altar" erklärt. Darum dürfen „Altar" und Hierarchie als Vergleichungsglieder angesehen werden, deren ersteres irreal ist. Übrigens bedeutet *ὡς* nicht bloß ein vergleichendes „wie", sondern mitunter auch ein erklärendes „weil", „insofern", und der Sinn würde demgemäß folgender

sein: Übet Eine Eucharistie; denn es ist nur Ein „Altar“, weil Eine Hierarchie. Jedenfalls hat meine Übersetzung wenigstens ebensoviel Recht, wie die gegnerische und stimmt überdies mit der sonstigen Redeweise des Ignatius besser überein.

Ein letztesmal spricht Ignatius von einem *θυσιαστήριον* im Römerbrief II, 2: „Mehr sollt ihr mir nicht gewähren, als daß ich Gott geopfert werde (*σπονδισθῆναι*), solange noch ein Altar bereit ist, so daß ihr in Liebe als Chor dem Vater lobsinget“ u. s. w. Ist dieses auf das Martyrium übertragene Opferbild der christlichen Kirche oder außerchristlichen Kulten entlehnt? Ganz entschieden das letztere. Denn vor allem handelt es sich hier um ein blutiges Schlachtopfer nach Analogie der heidnischen; denn Ignatius sollte von Tieren zerrissen werden. Der Heilige will sein Blut vergießen: *σπονδισθῆναι*. *Σπονδή* bedeutet aber eine Libation, ein Ausgießen des Opfertranks, Blutes, auf die Erde. Eine solche Libation fand aber nur im Judentum und Heidentum statt. Eine *σπονδή* fand im christlichen Ritus nie statt, auch dann nicht, als man die Eucharistie als Oblation ansah. Wenn der Ausdruck bei Daniel 9, 27 vorkommt, und Hippolyt diese Prophetenstelle auf das eucharistische Opfer bezieht (in Dan. c. 35), so ist damit zwar gesagt, daß Gott Leib und Blut Christi geopfert werde, aber der Ausdruck *σπονδή* ist damit noch nicht als christlich erwiesen. Er ist entlehnt und übertragen, und zwar aus Daniel, aus dem alten Bund. Mehr kann nicht bewiesen werden, um so weniger als das konsekrierte Blut in der Messe eben nicht „vergossen“ wird, und auch der Kreuztod Christi keine liturgische „Libation“ war. Aber abgesehen von allem schrieb Hippolyt ein gutes Jahrhundert später als Ignatius, beweist also für dessen Zeit überhaupt

nichts. *Σπονδισθῆναι* bei Rom. II, 2 ist also ein Bild, entlehnt den vorchristlichen Kulten. Wenn aber das, dann gilt dasselbe auch von dem „Chor“, den die Christen bei diesem Opfer des Ignatius bilden sollten. *χορός* heißt Sängerchor schlechthin. Darin hat Dorsch S. 34 recht, und ebenso ist selbstverständlich, daß, wenn die Christen nach Plinius Christo Lieder sangen, auch sie ein Chor genannt werden konnten. Etwas anderes aber ist es, wenn es sich bei einem blutigen Opfer um einen *χορός* handelt, wie bei unserer Stelle. Hier ist der *χορός* ganz ebenso dem Heidenkult entlehnt, wie das Bild vom blutigen Opfer selbst, denn Ignatius redet hier von sich selbst als einem „Schlachtopfer“. Die Stellen aus dem Urchristentum, welche den Ausdruck *χορός* gebrauchen, können aber nicht als von liturgischen christlichen Zusammenkünften handelnd erwiesen werden, weder Eph. IV, 2 bei Paulus, noch hier. Also liegt es viel näher, ja ist allein richtig, auch das *χορός γενόμενοι* als ein vom heidnischen Opferwesen herübergenommenes Bild zu betrachten. Wenn aber das von *σπονδή* und *χορός* gilt, dann ist auch das *θυσιαστήριον* ein heidnisches und kein christliches Bild.

Es bleibt also bei meiner Thesis: „Der Ausdruck *θυσιαστήριον* läßt sich in den Schriftstücken der apostolischen Väter nirgends im Sinne eines materiellen christlichen Altares erweisen“.

Er kann aber auch nirgends als solcher erwiesen werden, weil nirgends die Eucharistie als konkrete Opfergabe erwiesen werden kann. Von der Didache bis auf Ignatius wird uns die Eucharistiefeier lediglich als „Brotbrechen“ und als „Danksagen, Beten“ vorgestellt. Aber weder das Eine, noch das andere involviert eine konkrete Gabe an Gott. Die hauptsächlichsten, ja einzigen Gründe

meines Gegners lassen sich auf drei resumieren: a) Der Name *θυσία*; dieser aber hat seit dem Hebräerbrief eine spezifisch christliche Umwertung erfahren. b) Die *δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς*. Allein dieser Ausdruck ist viel zu allgemein, um darauf haltbare Schlüsse zu bauen. c) Das „*θυσιαστήριον*“ endlich ist ein bildlicher Ausdruck, für die liturgische Einheit, nie ein konkreter, christlicher Altar. Andererseits aber lehnt der Barnabasbrief jede konkrete Gabenoblation als dem neuen Bund zuwider ab. Positiv dürfte für den Inhalt der eucharistischen Opferfeier aus den Schriften der apostolischen Väter etwa folgendes, vermutungsweise, erschlossen werden.

Das eucharistische Gebet, welches die Didache c. IX und X uns vorführt, stellt sich uns inhaltlich als Vergeistigung und Christianisierung der jüdischen Dankeulogien dar, welche das jüdische Passahritual beim Hallelbecher vorschrieb, wie ja das eucharistische Liebesmahl in der Urkirche auch als das „Passah“ bezeichnet wurde (MC. S. 19 ff.). Ganz besonders interessiert uns das Gebet Did. X, wo eine ausführliche Danksagung und Verherrlichung Gottes für die Gaben der natürlichen und der übernatürlichen Schöpfung mit dem eucharistischen Mahl verbunden ist: 3. „Du, allmächtiger Herr, hast alles erschaffen um deines Namens willen, und Speise und Trank den Menschen zum Genuß gegeben, uns aber mit geistiger Speise und Trank, und ewigem Leben begnadigt (vgl. Ignat. Eph. XX, 2) durch deinen Sohn.“ Ganz denselben Gedanken der Verherrlichung Gottes wegen der Schöpfung und Erlösung werden wir auch später, bei den Eucharistiebeschreibungen der Apologeten, immer wieder finden, wie wir umgekehrt in der jüdischen Dankeulogie das, freilich mehr materielle, Vorbild dazu haben. Der

Einsetzungsbericht, welcher nach Justinus und Clemens von Alexandrien die eucharistische Speise konfiziert, ist nicht erwähnt, gehörte aber vermutlich dem ganzen eucharistischen Gebetkomplex an, und hätte seine Stelle jedenfalls noch vor X, 3. Dieses „Danksagen“ bewirkte, als Ganzes genommen, die eucharistische Speise und wird von der Didache *θυσία* genannt. Die *θυσία* der Didache ist mithin ein Dank- und Verherrlichungsgebet, welches Fleisch und Blut Christi als Mahlobjekte gegenwärtig macht. In welcher Beziehung zum Kreuzopfer diese *θυσία* gedacht war, wird aus den Zeugnissen der apostolischen Väter nicht recht klar. Sie reden nur von „Fleisch“ und „Blut“ Christi. Am deutlichsten läßt sich Ignatius Smyrn. VII vernehmen, welcher das Produkt unseres Danksagungsgebetes das Fleisch Christi nennt, „das für unsere Sünden gelitten hat und das der Vater auferweckt hat“, und dessen Genuß die Ursache auch unserer Auferstehung ist. Aus Allem ginge hervor, daß die Eucharistie unter speziellem Hinweis auf den Tod und die Auferstehung Christi zum Dank und zur Verherrlichung Gottes für die Schöpfung und Erlösung hergestellt und genossen wurde.

4. Das Eucharistieopfer nach den Apologeten.

1. Vorbemerkungen.

Es ist bekannt, und wird auch von meinen Gegnern zugestanden, daß die Apologeten den heidnischen Gabenopfern gegenüber als christliches Opfer das Lob Gottes in Gebet und Danksagungen betonen unter Hinweis darauf, daß Gott, welcher der Herr und Schöpfer des Alls sei, einer Gabe von seiten der Menschen nicht bedürfe. Während ich nun hieraus schließe, daß

die Christen demnach auch ihr eucharistisches Opfer nicht als Darbringung einer konkreten Gabe an Gott ansahen, sondern, wie sie ausdrücklich erklären, lediglich als ein Danksagungsgebet, verstehen meine Gegner jenen Satz der Apologeten in einem weniger exklusiven Sinn. Sie erklären, daß nach den Apologeten auch das Eucharistieopfer der Christen in einer Gabe bestanden habe; diese Gabe sei aber insofern von den Gabenopfern der Heiden verschieden gewesen, als sie lediglich dem Zweck gedient habe, Gott zu danken und ihn zu verherrlichen, während die Heiden mit ihren Gaben ein förmliches Bedürfnis ihrer Götter stillen wollten, als ob diese nach solchen Gaben verlangten und hungerten.

Die Tatsache also, daß die christlichen Schriftsteller den heidnischen und jüdischen Gabenoblationen, welche in Brandopfern, Rauchopfern, Trankopfern u. dgl. bestanden, das christliche Opfer unter Berufung auf die Bedürfnislosigkeit Gottes lediglich als Gebet und Danksagung, Lob und Verherrlichung und Bitte gegenüberstellen, wird von den Verfechtern einer christlichen Gabenoblation dahin erklärt, daß nach Auffassung der Heiden die Götter nach jenen konkreten Opfergaben förmlich hungerten, und daß die Heiden mit ihren Opfern einem förmlichen Bedürfnis ihrer Götter beispringen zu sollen wähnten. Allein diese Erklärung ist völlig ungenügend und zudem unrichtig. Denn die christlichen Apologeten wandten sich nicht allein gegen die heidnischen Opfer, sondern auch gegen die jüdischen, welche ja von Gott, dem bedürfnislosen Gott auch der Christen, vorgeschrieben waren. Wenn ferner die christlichen Schriftsteller die Heiden verspotten, als ob sie ihre Götter förmlich füttern wollten, so ist diese Ironisierung als polemische Übertreibung

anzusehen, wie uns eine solche auch bei heidnischen Satirikern reichlich begegnet, welche die vulgäre Auffassung der Menge geißeln. Aber die Apologeten hatten es mit der philosophisch hochgebildeten Heidenwelt ihrer Zeit zu tun, welcher eine derartige Naivetät nicht zugemutet werden darf, wie ja eben die erwähnten Satiren beweisen. Mit einem dahin lautenden Protest seitens gebildeter Heiden setzt sich, wie wir sehen werden, der Alexandriner Clemens auseinander, wobei er anerkennt, daß auch die Heiden mit ihren Opfern eben nicht ein Bedürfnis ihrer Götter stillen wollten, sondern daß ihre Opfer eine Ehrenbezeugung für die Götter seien. Dasselbe gibt Justinus zu, wie wir gleichfalls sehen werden. Also auch die Heidenwelt, die gebildete wenigstens, anerkannte die Bedürfnislosigkeit der Himmlischen, und wollte darum diesen mit ihren Opfern, gleich den Christen, Dank, Verherrlichung, Bitte und Gebet darbringen. Wenn also die Christen den Heiden gegenüber unter Hinweis auf die Bedürfnislosigkeit Gottes eine christliche Opfergabe ablehnen, so lehnen sie damit nicht etwa bloß eine solche im angeblich heidnischen Sinne ab, sondern erklären, ihr Gott verlange überhaupt keine derartigen Opfer, wie sie nach Meinung der Heiden deren Götter verlangten und stellen die Verherrlichung Gottes im Gebet als alleiniges liturgisches Opfer der Christen auf, freilich ein ganz bestimmtes und eigenartiges Gebet. Eine liturgische Opfergabe an Gott aber kannte die Urkirche nicht.

Dorsch hält mir aber S. 283 entgegen, die Väter sagen nicht: „Gott verlangt nichts“, sondern: „Gott bedarf nichts“. Daraus, daß Gott nichts bedürfe, könne noch nicht gefolgert werden, daß Gott auch nichts verlange.

Ich dagegen behaupte: wenn Gott nach den Vätern nichts bedarf, so ist damit von ihnen auch gesagt, daß Gott nichts verlangt. Denn die Begründung, welche diese Väter für ihre Lehre anführen, liegt darin, daß wir Gott überhaupt gar nichts geben können, weil, wie die Väter fast regelmäßig hervorheben, Gott der Schöpfer des Alls sei, der umgekehrt ja uns alles verleihe, dem wir nicht „zurückschicken dürfen, was er uns gegeben“ (Min. Felix c. 32). Darum sagt Clemens: „Wir opfern mit Recht Gott nicht, der nichts bedarf.“ Hätte Clemens „bedürfen“ nicht im Sinn von „verlangen“ verstanden, so hätte man ihm entgegen halten können: „Freilich bedarf Gott nichts; aber er verlangt trotzdem eine Opfergabe von den Menschen. Wie kannst du also sagen: Wir opfern mit Recht Gott nicht?“ Wenn wir aber mit Recht Gott keine Böcke, Stiere, keine Früchte, keinen Wein, keinen Weihrauch und kein Brot opfern, dann opfern wir ihm mit demselben Recht auch nicht das eucharistische Brot; denn auch dies ist sein Eigentum, sein Geschöpf, sein Geschenk an uns, kann ihm also nie und nimmer geschenkt werden. Hätte Gott nach Meinung dieser Väter die Eucharistie als Huldigungsgabe verlangt, so hätten sie nicht schlechthin sagen dürfen: „Wir opfern Gott nicht mit sichtbaren Gaben, sondern mit Worten“; denn das Wortopfer stellen sie den heidnischen Opfern gegenüber und lehnen damit für ihren Kult alles ab, was nicht Wortopfer ist. Es ist daher falsch, wenn man behauptet, die Väter lehnen bloß die heidnischen Brand- und Rauch- und Speiseopfer ab; sie weisen überhaupt jede sichtbare Gabe zurück.

Sie weisen aber auch nur die sichtbaren Gaben zurück; denn die Gebete und Danksagungen anerkennen

sie als Opfer. Obwohl sie nämlich erklären, Gott bedürfe gar nichts, sagen sie doch, daß sie als einzig würdige Opfer die Gebete und Danksagungen darzubringen von Gott überkommen hätten. Daraus aber geht zweierlei hervor: einmal, daß die Väter diese „Bedürfnislosigkeit“ Gottes bloß auf konkrete Gaben beziehen und fürs zweite, daß der Ausdruck: „Gott bedarf keiner Gabe“ von den Vätern verstanden wurde: „Gott verlangt keine Gabe“. Denn die geistigen Opfer bringen sie dar, eben weil Gott sie verlangt; sonst opferten sie diese so wenig wie die sichtbaren Gaben, wie ja Justin selbst erklärt, daß sie die Gebete als einzig würdige Opfer „überkommen“ haben.

Ja, es war die Überzeugung der alten Kirche, daß auch die von Gott verlangte Darbringung von Opfergaben im alten Bund nur eine Konzession gewesen sei, welche Gott nach dem Muster der heidnischen Opfer, zu deren Nachahmung Israel sich beständig hingezogen fühlte, seinem Volk gemacht habe, um es vor der Abgötterei zu bewahren. Vgl. Ep. ad Diogn. c. 3.; Justin Apol. c. 19; Tertull. adv. Marc. II, 18. Selbst Irenäus und die Späteren, welche doch das symbolische Element der Gabenoblation auch in der Eucharistie zuließen, haben den Ursprung der alttestamentlichen Gabenoblationen auf jene rein äußerliche Maßregel zurückgeführt, z. B. die Didascalia VI, 17 (ed. Funk p. 354), Greg. Naz. orat. 45, 12—13; Cyrill. Alex. contra Jul. l. 9; Chrysost. hom. 17 in act. Ap.; Hieron. in Jerem. VII, 21 u. s. w.

2. Aristides und Athenagoras.

1. „Auch die Apologeten des zweiten Jahrhunderts betonen noch immer die Geistigkeit des christlichen

Opfers unter entschiedener Ablehnung jeder sichtbaren Gabe“ (MC. S. 48). Der christliche, eucharistische Opferakt ward noch immer in der Verherrlichung erblickt, welche man durch das Christum, den ewigen ἀρχιερεύς, gegenwärtig machende Eucharistiegebet Gott darbringt. Nicht der konkrete Christus, nicht sein Fleisch und Blut ist unsere Opfergabe an Gott, sondern die Verherrlichung Gottes durch den konkreten Christus ist unser Opfer. Diese Auffassung allein ist vereinbar mit den Worten des Aristides Apol. IV: „(Deus) hostiis oblationibus, votis nullaque demum omnium visibilium creaturarum indiget“. Aristides will den christlichen Standpunkt gegenüber dem heidnischen vertreten. Bezüglich der Opfer sagt er nun mit größter Entschiedenheit, daß Gott weder blutiger noch unblutiger Opfergaben bedarf. Aristides setzt als Christ, aber in Übereinstimmung mit der ganzen Welt, jedenfalls voraus, daß die Menschen der Gottheit opfern müssen, nicht in dem Sinn, als ob die Gottheit auf die Opfer der Menschen angewiesen wäre — denn dies konnte auch der gebildete Heide nicht annehmen —, sondern in dem Sinn, daß der Mensch die Gottheit durch einen liturgischen Kultakt ehren müsse. Die Heiden und Juden nun suchten ihre Gottheit durch Darbringung materieller, sichtbarer Gaben zu ehren, und nach allgemeiner, heidnischer wie jüdischer Überzeugung hat die Gottheit solche Gaben verlangt. Wenn nun Aristides vom Gott der Christen sagt: „Gott bedarf keiner sichtbaren Kreatur“, so meint er selbstverständlich damit auch: „Gott verlangt als wahres Opfer keinerlei sichtbare Gabe“. Aristides aber kannte als Christ sehr wohl das von Christus eingesetzte und angeordnete, mithin von seinem Vater verlangte Opfer, und sagt mit seinen Worten somit indirekt: Das Opfer, welches wir Christen

bringen, besteht weder in einer blutigen (hostia), noch in einer unblutigen Gabe (oblatio, votum; denn auch „votum“ subsumiert Aristides unter die creaturae visibiles, versteht also darunter kein Gelübde, sondern eine Gabe ex voto); es besteht überhaupt nicht in einer Darbringung irgendwelcher sichtbaren Kreatur. Eine sichtbare Kreatur ist aber auch das Fleisch und Blut Christi, sowohl Kreatur, als auch sichtbar, wenn auch nicht in seiner wahren Gestalt, so doch in greifbarer Erscheinung. Aristides aber subsumiert nach dem Wortlaut jede oblatio unter die visibiles creaturae; hätte er im christlichen Opfer eine materielle oblatio erblickt, so hätte er nie so exklusiv sich ausdrücken dürfen: „nulla demum omnium visibilium creaturarum indiget.“ Darum muß aus den Worten des Aristides gefolgert werden, daß in seinem und seiner Zeit Glauben das eucharistische Opfer nicht in der Darbringung von Leib und Blut Christi als einer Opfergabe bestand. „Sichtbares Geschöpf“ ist ihm gleichbedeutend mit materiellem Gegenstand, und der Gegensatz hierzu ist: geistige Oblation.

2. Noch deutlicher spricht Athenagoras, der (Leg. pro Christ. c. 13) gleichfalls von den von Gott verlangten Opfern redet, und zwar handelt er ausdrücklich *περὶ τοῦ μὴ θύειν* bei den Christen. Den Heiden gegenüber, welche „die Frömmigkeit an der Gesetzmäßigkeit der Opfer messen“, erklärt er: „Der Schöpfer und Vater des Alls bedarf nicht des Blutes oder des Fettdampfes oder des Rauchwerks. Für ihn ist es das größte Opfer, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausgebreitet und die Erde zum Mittelpunkt gemacht und die Menschen gebildet hat. Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch

ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und die geistige Anbetung ihm zu erweisen.“

Der Apologet lehnt mit diesen Worten jede materielle Gabendarbringung für einen wahren Kult ab. Es ist ihm nicht bloß darum zu tun, die *Art und Weise* der heidnischen Gabenoblation zurückzuweisen wie Schlachten, Verbrennen, Räuchern, sondern die *Oblation selbst*. Dies geht daraus hervor, daß er den Gegensatz zu allen derartigen Opfern gleich anfügt: „Für ihn ist es das größte Opfer, wenn wir erkennen d. i. anerkennen“ u. s. w. Also ein *geistiges* Opfer. Hätte Athenagoras außer diesem geistigen Opfer noch eine materielle Gabendarbringung christlicherseits gekannt, so hätte er dem heidnischen Vorwurf, daß die Christen „nicht opfern“, entgegenhalten *müssen*: „wir opfern ja auch, und zwar im Grunde genommen ebenso wie ihr; nur ist unsere Opfergabe unendlich wertvoller“; dann wäre nicht wahr, was Dorsch (S. 237) mit Recht sagt: „weder mit den Opfern der Heiden in sich, noch der Opfergesinnung derselben hatte das Opfer der Christen irgendwelche Ähnlichkeit“; denn gerade das Grundwesentliche, die *materielle Gabe*, wäre beiden gemeinsam gewesen.

Im Gegensatz zu den oben aufgezählten Opfergaben — Athenagoras faßt sie unter dem Namen „Brandopfer“ zusammen, erklärt er nun als wahres, pflichtmäßiges Opfer den unblutigen Wortkult. Dorsch will (S. 237) aus der Häufung der Opferausdrücke, mit welchen Athenagoras diesen „Wortkult“ einführt: *θυσίαν προςάγειν, προςφέρειν* auf eine konkrete Gabe auch in diesem geistigen Wortkult schließen; mit Unrecht. Denn diese Ausdrücke sind aus rhetorischen Rücksichten, der Gegenüberstellung der heid-

nischen konkreten Oblation zulieb, gewählt; denn bei diesem Wortkult, wie ihn Athenagoras darstellt, konnte es ein konkretes *προςφέρειν* schlechterdings nicht geben, weil das „unblutige Opfer“ und die „geistige Anbetung“ inhaltlich sich vollständig decken mit jenem obigen „größten Opfer, indem wir erkennen“ u. s. w. (Vgl. MC. 48; Antw. S. 29 f.) Dorsch kann (S. 238) gegen diese Identität nur einwenden, daß eine Wiederholung dessen, was im vorherigen Satz betont wurde, gleich im nächsten Satz doch nicht wahrscheinlich sei. Ich frage aber dagegen: Ist nicht auch die Unnötigkeit der Brandopfer auf ganz gleiche Weise zweimal hintereinander betont? Es ist in diesen beiden Satzgruppen derselbe Gedankengang wiederholt: 1. Der Schöpfer des Alls bedarf nicht des Blutes, für ihn ist die Anerkennung das größte Opfer. 2. Wozu Brandopfer? Jedoch ist ein unblutiges Opfer und geistige Anbetung Pflicht. Es ist also hinfällig, was Dorsch aus dieser vermeintlichen Unwahrscheinlichkeit schließt, daß Athenagoras im Gegensatz zur ersten Einschärfung (das „jedoch“, *καίτοι*, geht naturgemäß und grammatikalisch auf das unmittelbar vorhergehende „Wozu denn Brandopfer?“) einen neuen Gedanken, und gar als Einräumung, einführe, „die etwas den Opfern der Heiden Analoges auch bei den Christen findet“.

Aber selbst wenn dem so wäre, so wäre damit noch mit keinem Wort gesagt, daß dieses unblutige Opfer nun gleichfalls in einer konkreten Darbringung bestehe; denn auch so stünde dieses Opfer dem heidnischen Schlachten, Verbrennen, Räuchern, also materiellen Oblationen, als „geistige Anbetung“ gegenüber, welche eben mit jenen nichts gemein hat, als den Namen. „Unblutige Opfer“ *ἀναίμακτοι θυσίαι*, hatten andrerseits aber auch die Heiden, und auch

diese stehen im Gegensatz zur christlichen θυσία. Demnach besteht, wie ja Dorsch selbst oben zugestanden, keinerlei Analogie zwischen den heidnischen und dem christlichen Opfer.

Jedenfalls geht aus unserer Stelle klar hervor, daß die Christen zu Athenagoras' Zeiten ein Opfer als konkrete Gabe an Gott nicht kannten, mag nun Athenagoras hier speziell die Eucharistiefeier gemeint haben oder nicht. Ich vermute aber, daß er sie gemeint hat. Nicht aus dem Grund wie Dorsch (S. 238), weil die Ausdrücke *θυσία ἀναίμακτος*, *προσφέρειν*, *λογικὴ λατρεία* sich auch ein paar hundert Jahre später in den Liturgien finden; denn diese Ausdrücke klingen doch viel zu allgemein und passen auch auf Opfer im übertragenen Sinn (speziell das Wort *ἀναίμακτος* ist offensichtlich veranlaßt durch die eben abgelehnten Blutopfer). Sondern weil der Inhalt des von Athenagores als Opfer erwähnten „Erkennens, wer die Himmel ausgebreitet, die Erde zum Mittelpunkt gemacht" u. s. w. sich mit dem Inhalt der „Danksagung" berührt, welche schon die jüdische Dankeulogie enthält und welche der mit Athenagoras gleichalterige Justinus als christliches Opfer den heidnischen gegenüberstellt I Apol. 13: „Wir sind keineswegs Atheisten, die wir den Schöpfer dieses Universums verehren und sagen, daß er nicht des Blutes der Spenden, des Duftes bedarf; sondern mit Worten, welche Gebet und Danksagung enthalten über allem dem, was wir darbringen (hierüber siehe unten), loben wir ihn aus allen Kräften für die Wohltat der Schöpfung . . ." Diese Übereinstimmung gibt das Recht zu vermuten, daß die Erkenntnis und der Lobpreis Gottes nach Athenagoras die *θυσία ἀναίμακτος* der Christen ist, welche er als das wahre, pflichtmäßige Opfer der konkreten Gabenoblation der Heiden

gegenüberstellt, und eben weil er von den liturgischen Opfern der Heiden spricht, darf, ja muß auch in der ihr entgegengesetzten λογικὴ λατρεία die christliche Liturgie angenommen werden.

Dorsch sucht in der Fußnote S. 237 nachzuweisen, daß der Ausdruck λογικὴ λατρεία sich auf den Logos als göttliche Person beziehe. Ich hatte gegen diese Auffassung in Antw. S. 60 neben anderen Gründen (die Dorsch nicht widerlegt) auch den vorgebracht, daß λόγος stets mit verbum übersetzt werde, nicht mit ratio, wie lateinische Texte jenen Ausdruck geben. Dorsch hat diesen meinen Einwand entkräftet; aber trotzdem vermag er den Beweis nicht zu erbringen, daß tatsächlich hier der Logos gemeint sei; denn das Wort λογική, geistig, steht hier, wie ἀναίμακτος, im Gegensatz zu den materiellen Gaben der Heiden. Und selbst wenn man λογικὴ λατρεία als „Anbetung durch den Logos“ erklären wollte, so wäre damit wiederum noch lange nicht gesagt, daß der Logos hier gerade als Gabe an Gott dienen müsse. Wir hätten wiederum nur die θυσία αἰνέσεως διὰ Χριστοῦ des Hebräerbriefs.

3. Justinus der Martyrer

liefert uns zwei Klassen von Zeugnissen, welche uns über den eucharistischen Opferbegriff, so wie er ihn versteht, unterrichten: Beschreibungen der christlichen Liturgie und Reflexionen über dieselbe.

1. In den Beschreibungen der Liturgie Ap. I, 13, 65, 67, wovon besonders die beiden letzteren sehr eingehend sind, findet sich keine Spur einer Darbringung der Eucharistie als einer Gabe an Gott.

Apol. I, 13 stellt Justinus den heidnischen Opfern folgendes als christliche Opferanschauung gegenüber:

„Wir verehren den Schöpfer des Alls, indem wir sagen, daß er keiner Blutopfer, keiner Trankopfer, keiner Rauchopfer bedarf". Justinus lehnt hier jegliche Art von heidnischen Opfern, blutige wie unblutige, ab. Der Ausdruck „nicht bedürfen" kennzeichnet diese Opfer als Gaben. Justinus gibt hier dem gleichen Gedanken Ausdruck, welchem wir schon bei Aristides und Athenagoras begegnet sind. Alle diese Apologeten wandten sich an die gebildete Heidenwelt. Daß aber die Gottheit irgendeiner Gabe bedürfe, darnach förmlich hungere, das konnte auch der Heide nicht meinen; so naiv dürfen wir uns die philosophisch hochgebildeten Adressaten jener Apologien doch nicht vorstellen. Und die Übertreibungen der Kirchenväter, welche die Heiden verhöhnen, als ob diese ihre Götter förmlich fütterten (vgl. Dorsch S. 302), sind auf Rechnung der Polemik zu setzen. Hat ja gerade Clemens von Alexandrien es mit einem Protest zu tun, welchen die Heiden solchem Spott entgegensetzen konnten, wo er Strom. VII, 6 schreibt: „Aber die Götzendiener sagen vielleicht, nicht aus Begierde, die dem Bedürfnis entspringt, nähre sich Gott". Die heidnischen Satiriker selbst verspotteten ja diese vulgäre Ansicht. Unsere Apologeten wandten sich aber an die gebildete Heidenwelt. So sagt Clemens gerade im Anschluß an den erwähnten Protest der Heiden: „Wenn aber die Gottheit ohne Bedürfnis (durch die Opfer) genährt wird, wozu bedarf dann die Bedürfnislose noch einer Speise? Wenn sie aber nur an der Ehre sich erfreut, während sie von Natur aus bedürfnislos ist, so ehren wir (Christen) Gott doch nicht ohne Grund durch das Gebet" u. s. w. Es ist also, meint Clemens, von seiten der Heiden nicht konsequent, wenn sie ihren Göttern Speisen als Opfer-

gaben darbringen und ihnen doch Bedürfnislosigkeit zuschreiben. Er sagt ferner, daß die heidnischen Opfer nicht einem Bedürfnis der Götter abhelfen sollen, sondern „Ehren"-Gaben seien, und diesen stellt er das christliche Opfer gegenüber, nicht als Ehrengabe, sondern als Gebet. Und so ist auch der Sinn bei unserer Justinusstelle: Um Gott zu ehren, bedarf es keiner sichtbaren Gabe, ja eine solche ist unmöglich, deshalb, weil Gott eben der „Schöpfer des Alls" ist, dem man nichts, was zum All gehört, schenken kann. (Vgl. Apol. I, 10.) Zu dem, was ohnehin Gottes Eigentum ist, gehört aber Leib und Blut Christi nicht weniger als ein Opfertier, Libationswein und Weihrauch. Dieser heidnischen Opferweise stellt nun Justinus unmittelbar die christliche gegenüber: mit dem Wort von Gebet und Danksagung (*λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας*) über dem was wir darbringen (*ἐφ' οἷς προςφερόμεθα*) loben wir ihn aus allen Kräften". Justin sagt nicht, was man doch nach so entschiedener Ablehnung jeden sichtbaren Opfergegenstands nun sicher hätte erwarten müssen: „Wir bringen Gott eine andere, bessere Gabe dar als ihr"; nein, er stellt jenen konkreten Opfergegenständen „das Wort, Gebet und Danksagung" als das christliche Opfer entgegen und fügt bei: „Diese Art der Gottesverehrung haben wir als die allein würdige gelernt". Justinus sagt nichts davon, daß die Heiden ihre Götter „füttern", einem „wahren Bedürfnis derselben abhelfen" wollten; er wußte wohl, daß auch die Heiden mit ihren Opfern der Gottheit Lob, Preis, Dank und Bitte darbringen wollten. Darum stellt er jener Götterverehrung die „einzig würdige Art" gegenüber. Er will sagen: „Ihr wollt eure Götter ehren durch Brandopfer, Trankopfer, Rauchopfer; wir aber ehren Gott durch Gebet und

Danksagung, denn diese Art von Gottesverehrung haben wir als allein würdige gelernt". Das eucharistische Danksagungsgebet ist also nach Justinus das Wesen, nicht bloß der Zweck des Opfers, und entspricht logisch den materiellen Opfergaben, wodurch die Heiden ihre Götter verherrlichen wollten. Der Zweck des Opfers ist bei beiden Religionen derselbe: die Verherrlichung Gottes; das Wesen beider Opfer aber ist verschieden: hier Destruktion einer Gabe, dort Gebet und Danksagung. „Diese allein würdige Art der Verehrung" steht der heidnischen als Gegensatz gegenüber.

Zu allem Überfluß fügt aber Justinus, damit ja kein Zweifel über die Art des christlichen Opfers bleibt, unmittelbar bei „(diese Art der Verehrung haben wir als allein würdige gelernt,) daß wir das von Gott zum Lebensunterhalt Geschaffene nicht dem Feuer übergeben, sondern uns selbst und den Dürftigen darbringen (*προςφέρειν*), ihm aber dankbar mittels Wort (*διὰ λόγου*) feierlichen Lobpreis emporsenden (*πέμπειν*)". Die Heiden verherrlichen ihre Götter dadurch, daß sie ihre Opfer dem Opferfeuer übergeben und so den Göttern als Gaben darbringen. Demgegenüber will Justinus sagen: „Wohl kennen auch wir ein Darbringen; aber was wir darbringen, bringen wir nicht dem dar, der es ja selbst geschaffen und uns geschenkt hat zum Lebensunterhalt (dem wir es also gar nicht darbringen können), sondern wir genießen es und bringen es so uns selbst dar und den Dürftigen. Was wir aber ihm (Gott), *ἐκείνῳ δέ*, darbringen (*πέμπειν*), also unser Opfer, ist nicht das, was wir uns darbringen (s. oben *ἐφ' οἷς προςφερόμεθα*), nicht die sichtbare, vorliegende Materie, sondern im Gegensatz dazu („aber")

feierliches Lob und Dankgebet, und zwar **über** dem Dargebrachten. Und das haben wir als allein würdige Art der Gottesverehrung gelernt: nicht das Dargebrachte dem Feuer übergeben, vor Gott verbrennen, schlachten, destruieren, sondern **über** dem Dargebrachten Gott aus allen Kräften loben und preisen und danksagen. Hier ist einander gegenübergestellt: 1. Blutige wie unblutige Opfergaben — Gebets- und Danksagungswort. 2. Dem Opferfeuer übergeben d. i. überhaupt vor Gott destruieren, Gott darbringen — uns selbst darbringen d. i. Genießen. 3. Uns selbst **Gaben** darbringen — Gott aber Lob und Dank darbringen. Ein Darbringen sichtbarer Gaben an Gott wird also abgelehnt und dafür Lob und Dank als „Opfer" Gott dargebracht. Wir haben also ein Opfer und sind keine Atheisten (*ἄθεοι οὐκ ἐσμέν*). Aber dieses Opfer ist weder eine blutige noch eine unblutige **Gabe**, sondern das „**Wort des Gebetes** und der **Danksagung** und der **Verherrlichung**". Dieses Wort wird zwar gesprochen über allem dem, was wir „dargebracht", aber dieses bringen wir nicht **Gott** dar, der es ja erschaffen hat, sondern uns selbst und den Dürftigen. Zu den für unseren Unterhalt geschaffenen Dingen gehören aber nicht nur die gewöhnlichen Lebensmittel, sondern in noch höherem Sinn auch die Eucharistie. Somit wird auch **deren** Oblation an **Gott** abgelehnt, ihm wird allein Dank und Gebet dargebracht. Hier trotzdem noch eine Darbringung der Eucharistie an Gott als Gabe, und nicht vielmehr eine direkte Ablehnung einer solchen herauslesen wollen, heißt Justins Worte in ihr gerades Gegenteil verkehren. Denn der Ausdruck *ἐφ' οἷς προσφερόμεθα*, auf welchen Dorsch sich fort und fort beruft, wird ja gerade durch Justinus

selbst dahin gedeutet, daß er hier kein Opfer, keine Gabe an Gott, bezeichne, sondern daß wir das Objekt uns selbst darbringen, daß vielmehr die Danksagung das einzige wahre, weil einzig würdige Opfer sei, das wir kennen.

Dieser Auffassung völlig entsprechend, stellt Justinus in Apol. I, 65 den Verlauf der Liturgie selbst dar: „Wo die Brüder versammelt sind, halten wir gemeinsame Fürbitten . . . Nach Beendigung der Gebete grüßen wir uns mit gegenseitigem Kuß. Darauf wird dem Vorsteher der Brüder Brot gebracht (*προςφέρεται*) und ein Becher mit Wasser und Wein. Dieser nimmt es (Dorsch übersetzt S. 203: dieser nimmt „die Gaben“!) und sendet Lob und Verherrlichung dem Vater des Alls empor durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes und vollzieht ausführlich die Danksagung dafür, daß wir von ihm dieser Dinge gewürdigt worden sind. Hat er die Gebete und die Danksagung (Justin sagt nicht etwa: die Oblation!) vollendet, so ruft das gesamte anwesende Volk: Amen.“ (Folgt die Beschreibung der Kommunion.) Und ebenso c. 67: „Am sogenannten Sonntag findet eine gemeinsame Zusammenkunft aller von Stadt und Land statt, und es werden die Ermahnungen der Apostel und die Schriften der Propheten vorgelesen, so lang die Zeit reicht. Hat der Vorlesende aufgehört . . . (folgt eine Predigt und gemeinsames Gebet). Ist das Gebet zu Ende, dann wird Brot, Wein und Wasser herbeigebracht (*προςφέρεται*) und der Vorsteher sendet aus aller Kraft Gebete und Danksagungen empor (*ἀναπέμπει*) und das Volk ruft das „Amen“ dazu, und es erfolgt das Übergeben und der Empfang von dem, worüber die Danksagung gesprochen worden ist (*ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων*) . . . Die Wohltätigen und Wohl-

wollenden geben, jeder nach Gutdünken, was sie wollen. Das Gesammelte wird bei dem Vorsteher niedergelegt, und dieser unterstützt die Waisen und Witwen“ u. s. w.

Zunächst ist wiederum zu konstatieren, daß in diesen Berichten von einem Darbringen der Eucharistie als Oblation mit keinem Wort die Rede ist, obschon die Berichte, wenigstens c. 65, ausführlich auch den Inhalt des großen Eucharistiegebetes angeben. Ein Grund, eine „Oblation“ der Eucharistie zu verschweigen, lag nicht vor, nachdem in c. 66 das ganze eucharistische Geheimnis, inklusive den Wortlaut der Konsekration, wörtlich dargelegt worden, und weil die Konstatierung eines Opfers nach Art der herkömmlichen Oblationsgaben den Christen in den Augen der Heiden nur hätte nützen können. Das einzige *προςφέρειν*, von dem die Rede ist, ist das „Herbeischaffen“ von Brot und Wein für den Vorsteher. Was allein zu Gott emporgesandt, „dargebracht“ (c. 13), wird, ist Lob und Danksagung über Brot und Wein: „sendet aus aller Kraft Lob und Dank empor“, „vollzieht ausführlich die Danksagung“. Keinerlei Darbringung der hl. Speise selbst an Gott! Aber wem diese dargebracht wird, erfahren wir aus dem unmittelbar vorhergehenden Satz, wiederum analog c. 13: „Wir, die wir besitzen, unterstützen alle Bedürftigen“. Und weiter unten: „Wer Überfluß hat, gibt je nach seinem Gutdünken, und das Gesammelte wird vor dem Vorsteher niedergelegt, und dieser unterstützt“ u. s. w. Die Berichte c. 65 und 67, welche eine konkrete Oblation der Eucharistie nicht erwähnen, decken sich also vollständig mit dem in c. 13 Gesagten, wo eine solche Oblation direkt geleugnet wird!

Mein Gegner ist an diesen eminent wichtigen Stellen der Justinschen Apologie flüchtig und schüchtern

vorbeigegangen; er will „sich nicht dabei aufhalten, wie W. die Stelle erledigt", er will hier „nicht seine Sache urgieren" noch „allzusehr betonen" (S. 262 f.). Um so mehr muß ich auf der Stelle bestehen. Kann Dorsch leugnen, daß in Ap. I, 65 und 67, wo der Verlauf der Eucharistiefeier beschrieben wird, nichts von einer Oblation der Eucharistie steht, die doch nach seiner Ansicht gerade das Wesentliche in der Liturgie sein soll? Kann Dorsch leugnen, daß in Ap. I, 13, wo der christliche Opferbegriff sich expreß mit dem heidnischen auseinandersetzt, eine Oblation materieller Gaben an Gott direkt abgelehnt und dafür als einzig würdige Art der Gottesverehrung Gebet und Danksagung erklärt wird? Dorsch wendet S. 262 f. folgendes ein. Bezüglich der Stelle Ap. I, 13 zitiert er u. a. die Worte „so loben wir ihn bei allem, was wir darbringen, *ἐφ' οἷς προςφερόμεθα*" und fügt bei: „Wenn aber W. schließlich zugeben muß, daß dieses ‚Dargebrachte' nicht allein die Liebesgaben, sondern auch die Eucharistie selbst ist (S. 67), so hat er schon vieles zugegeben". Ich habe das nie geleugnet, „muß" also auch nichts „zugeben". Aber ich habe darauf hingewiesen (Antw. S. 67), daß Justinus an derselben Stelle erklärt, daß wir dieses „Dargebrachte" eben nicht Gott, sondern uns selbst und den Armen „darbringen". Freilich scheint Dorsch zu meinen, daß das *ἐφ' οἷς προςφερόμεθα* und das *ἑαυτοῖς προςφέρειν* sich nicht auf dasselbe Objekt beziehe (S. 262 unten). Aber es ist zu beachten, daß im ganzen Text nur Ein Objekt genannt ist, nämlich *τὰ γενόμενα,* die geschaffenen Dinge, und daß die ganze Stelle die Frage behandelt, warum wir Gott nicht opfern wie die Heiden. Der ganze Text wendet sich gegen das Gabenopfer, bestehend in den geschaffenen Dingen, zu welchen aber

auch Leib und Blut Christi gehören. Wenn nun der Apologet sagt: „als einzig würdige Art der Gottesverehrung gilt uns, die geschaffenen Dinge nicht dem Feuer, d. i. dem Opferfeuer, als Brandopfer, zu übergeben, d. i. überhaupt vor Gott irgendwie zu destruieren, sondern uns selbst „darzubringen", so ist letzterer Ausdruck sicher mit Rücksicht auf die Opferterminologie gewählt; denn der Ausdruck „etwas sich selbst darbringen" wäre doch sonst zu seltsam. Justin will sagen: „was wir *προςφέρομεν*, ist keine Gabe an die Gottheit, wie bei den Heiden. Wir bringen nicht Gott dar, sondern nur uns selbst." Und darum gilt auch das *προςφέρειν* in *ἐφ' οἷς προςφερόμεθα* nicht von einer Gabe an Gott. (Es hat denselben Sinn wie in c. 65 und 67.) Statt dessen, d. h. statt ein geschaffenes Ding Gott darzubringen, müssen wir ihm „aber" das Wort der Danksagung „emporsenden". Dem Emporsenden der Gabe steht das Emporsenden des Wortes gegenüber.

Ferner bringt Dorsch seine alte Erklärung, die er aber nirgends beweisen kann, vor, daß die Heiden einem Bedürfnisse ihrer Götter beispringen wollen, indem sie ihnen Opfergaben bringen, während die Christen ihrem „bedürfnislosen" Gott mit ihrem Opfer nur danken wollen. Diese Auffassung ist im Text absolut nicht begründet. Justinus erklärt vielmehr auch die Opfergaben der Heiden als eine Art von Gottesverehrung, indem er diesen Opfern als die „einzig würdige Art der Gottesverehrung" die christliche Danksagung entgegensetzt. Eine „allein würdige Art der Gottesverehrung setzt andere, weniger würdige Arten der Gottesverehrung voraus. Von einem „Beispringen der Heiden" ist hier also gar keine Rede. Abgesehen davon haben auch die Heiden bekanntlich

durch ihre Opfergaben den Göttern Dank, Bitte, Lob, Sühne dargebracht. Justinus könnte also, wenn Dorsch recht hätte, im Grunde von einem Gegensatz zwischen Heiden und Christen gar nicht sprechen, da ja beide durch materielle Gaben ihrer Gottheit Dank und Verherrlichung darbrächten. Beide hätten dieselbe Art der Gottesverehrung gehabt. Ja, nicht einmal die Motive wären verschieden. Darum erkennt Justinus nur Gebet und Danksagung als christliches Opfer unter Ausschluß sichtbarer Gaben an Gott.

2. Und nun stelle ich die Frage: Wenn Justinus in einer so programmatischen Schrift, wie es seine Apologie an die Kaiser und die ganze gebildete Heidenwelt seiner Zeit sein mußte, von einer Darbringung der Eucharistie als Gabe an Gott nichts weiß, ja dieselbe sogar direkt ablehnt und das Eucharistiegebet an deren Stelle setzt, und dies in einer Schrift, welche vom ganzen christlichen Mysterium nichts, aber auch gar nichts verschweigt, ist dann anzunehmen, daß er in anderen Schriften, wo er nur gelegentlich von der Eucharistie spricht, das gerade Gegenteil von diesen seinen offiziellen Aufstellungen behaupten wird? Wir werden sofort sehen: eine einzige Stelle gibt es, welche mein Gegner für seine Thesis beanspruchen könnte. Alle anderen Stellen, wir werden das gleichfalls sehen, sprechen gegen sie, und stimmen mit dem in der ersten Apologie Gesagten überein. Verlangt da nicht die elementarste Hermeneutik, daß auch diese einzige Stelle nach dem Sinn der übrigen interpretiert werden muß, um so mehr, als sie, auch für sich allein genommen, für die von mir vertretene Ansicht mindestens eine Wahrscheinlichkeit zuläßt?

Die fragliche Stelle steht Dial. cum Tryph. c. 41: „Auch die Darbringung des Mehlopfers (ἡ σεμιδάλεως

προςφορά), welche für die vom Aussatz Gereinigten zu halten befohlen war, war ein Vorbild des Brotes der Eucharistie, welches Jesus Christus, unser Herr, zur Erinnerung an sein Leiden, das er für die ihre Seelen von aller Schlechtigkeit reinigenden Menschen erduldet, zu bereiten (*ποιεῖν*; Dorsch übersetzt: zu opfern) befohlen hat, damit wir zugleich Gott danksagen für die um des Menschen willen hervorgebrachte Schöpfung der Welt und was sie erfüllt, und für unsere Befreiung von dem Übel, in welches wir geraten sind . . . Daher spricht Gott in bezug auf die von euch damals dargebrachten Opfer durch Malachias: ‚Nicht habe ich Wohlgefallen an euch, spricht der Herr, und eure Opfer werde ich nicht annehmen aus euren Händen. Denn vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist mein Name verherrlicht worden unter den Heiden, und an jedem Ort wird ein Rauchopfer (*θυμίαμα*) dargebracht meinem Namen und ein reines Opfer (*θυσία*) . . .!‘ Bezüglich der ihm an jedem Ort von uns Heiden dargebrachten Opfer (*προςφερομένων θυσιῶν*) aber, das ist von dem Brot der Danksagung und ebenso von dem Becher der Danksagung, weissagt er, indem er erklärt, daß wir seinen Namen groß machen . . .“ In dieser Stelle wird den Gabendarbringungen des alten Bundes, speziell der in einem Mehlopfer bestehenden *προςφορά* für die vom Aussatz Geheilten, als deren Erfüllung das Brot der Danksagung gegenübergestellt. Ebenso auch den Opfern überhaupt, und zwar wird das Brot und der Becher ausdrücklich *θυμίαμα* und *θυσία* genannt, welche wir Gott *προςφέρομεν*. Hier ist also scheinbar die konkrete Eucharistie als eine Oblation an Gott bezeichnet. Aber nur scheinbar!

Zunächst interessiert uns das *παρέδωκε* „*ποιεῖν*“,

welches mein Gegner ohne weiteres mit „opfern“ wiedergibt. Gewiß kommt *ποιεῖν* im Sinn von „opfern“ vor, besonders in der Septuaginta. Allein das *ποιεῖν* wird dort in der Regel als Opferhandlung gekennzeichnet durch Beisatz von irgendeinem Opferterminus oder wenigstens durch den Zusammenhang, wie Dorsch S. 268 f. richtig auseinandersetzt. Aber einen solchen Zusammenhang postuliert Dorsch eben an unserer Stelle, indem er sagt: „Es wird hier das Brot als der Typus eines Opfers, also doch wohl wie sein Vorbild als Opfer, dargestellt, wenigstens in irgendeinem Sinn, und wie es vom Typus hieß: *ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζόμενων . . . προςφέρεσθαι παραδοθεῖσα,* so wird nun auch vom Nachbild, dem Brot, gesagt: *ἄρτος ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . . ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων . . . ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν.* ‚*Ὑπὲρ καθαριζομένων* — *ὑπὲρ καθαιρομένων*‘; ‚*προςφέρεσθαι παραδοθεῖσα* — *ὃν παρέδωκε ποιεῖν*‘: wäre es da wohl allzu vermessen, unser *ποιεῖν* dem *προςφέρεσθαι* gleichzusetzen?“

Aber gerade diese Zusammenstellung der Synonyma ergibt eine Schwierigkeit gegen die Gleichsetzung von *προσφέρειν* und *ποιεῖν.* Justinus hat Typus und Antitypus mit merkwürdig gleichen Worten dargestellt: *καθαίρω, παραδιδόναι,* so daß wohl auf eine Absicht des Justinus geschlossen werden muß; aber gerade die Worte, auf die es ankommt, sind mit verschiedenen Ausdrücken gegeben. Vom Mehlopfer prädiziert Justinus ein *προςφέρεσθαι,* vom Brot der Danksagung ein *ποιεῖν*! Warum sagt er nicht von beiden ein *ποιεῖν* oder von beiden ein *προςφέρεσθαι* aus, so daß die Parallele auch rhetorisch vollständig gewesen wäre? Weil ihm *ποιεῖν* und *προςφέρειν* nicht gleichbedeutend sind. Selbst wenn auch ersteres ein

„Opfer-Tun“ bedeutete, wäre damit noch keine προς-φορά erwiesen. Zuerst müßte aber nachgewiesen werden, daß Justinus auch sonst in seiner Schreibweise ποιεῖν gleich opfern nimmt. Das ist aber bis jetzt nicht sicher erwiesen. Umgekehrt aber hat Justinus an einer anderen Stelle seines Dialogs, die ich in meiner Antw. S. 65 zitierte, die aber Dorsch hier ganz ignoriert, c. 70, ganz denselben Ausdruck, wie an unserer Stelle, und hier bedeutet er sicher kein Opfern, weil sein Typus kein Opfer ist. Im Anschluß an die Prophetenstelle Jesajas XXXV, 1—7: „Brot wird ihm (d. i. dem Messias, oder, wie offenbar Justinus meint, dem Gerechtfertigten) gegeben werden und das Wasser wird ihm nicht mangeln“, bezieht Justinus dieses Brot „auf jenes Brot, welches Christus uns zu machen befohlen, παρέδωκε ποιεῖν zum Andenken daran, daß er um seiner Gläubigen willen einen Leib angenommen hat, für welche er auch leidensfähig wurde, und auf den Becher, welchen er zum Andenken an sein Blut danksagend zu machen befohlen hat „εὐχαριστοῦντας παρέδωκε ποιεῖν“. Hier wie dort haben wir εἰς ἀνάμνησιν παρέδωκε ποιεῖν εὐχαριστοῦντας bzw. ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν. Aber dem Messias oder gar dem erlösten Christen wird nicht „geopfert“. Also heißt auch ποιεῖν hier nicht opfern. Es ist also durch nichts erwiesen, daß im Sprachgebrauch Justins ποιεῖν = opfern sei; die Stelle Dial. 70 gibt uns aber, wegen ihres Gleichlautes, positiv den Schlüssel zum Verständnis von c. 41. Darum ist ποιεῖν wohl in seiner zunächstliegenden Bedeutung = machen d. i. gegenwärtig setzen zu belassen. Vgl. übrigens S. 99.

Dann aber bleibt bestehen, was ich in MC. S. 50 und in meiner Antw. S. 66 sagte, daß nämlich die ganze Parallele zwischen Mehlopfer und Eucharistie-

brot darin liege, daß beide „Mehlopfer" sind, (d. h. nicht in dem Sinn wie Dorsch mir S. 266 unterschiebt, daß ich auch die Eucharistie als Opfergabe anerkenne, sondern der Nachdruck liegt auf Mehl; beides ist Brot) und daß beide irgendwie zur Danksagung für eine Reinigung dienen.

Über die Erklärung des *ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν* werde ich weiter unten handeln.

Am Schluß unserer Stelle nennt Justinus das Brot und den Wein der Danksagung „die von uns Heidenvölkern an jedem Ort dargebrachten Opfer". Der Wortlaut scheint für die gegnerische Thesis zu sprechen. Allein es ist wohl zu beachten: Justin wendet hier, wie auch oben, eine Prophetenstelle auf das neue Testament, ein typisches Opfer auf dessen Erfüllung an. Dieser Umstand gibt ihm auch die Ausdrucksweise an die Hand und legt ihm nahe, auch für das eucharistische Opfer das alte symbolische Bild der Gabe festzuhalten, um eben die Parallele möglichst anschaulich zu machen. Ob wir in der Eucharistie Gott das konsekrierte Brot und den konsekrierten Kelch als Gabe schenken oder nicht, darüber sich zu äußern hat er keinen Anlaß. Es genügt ihm, hier ein concretum und dort ein concretum zu konstatieren. Worin der Opferakt bestehe, ob in beiden Fällen in einer Oblation, über diese Frage setzt er sich gar nicht auseinander. Das geht aus folgendem klar hervor:

Justinus zitiert die Malachiasstelle nach der Septuaginta bzw. nach dem Urtext: „An jedem Ort wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht und ein reines Opfer (Minchah)." Nun war die Minchah allerdings ein Speiseopfer, unblutig. Aber zugleich wird das kommende Opfer auch ein „Rauchopfer" genannt. So wenig nun Justinus die Eucharistie ein Rauchopfer im buchstäblichen

Sinn nennen konnte, so wenig ist ein Grund vorhanden, Justin das eucharistische Opfer in einer der Minchah analogen Oblation erblicken zu lassen. Wenn Dorsch (S. 265 Fußnote) behauptet, daß Justin dieses Zitat nicht mit Beziehung auf die Eucharistie anführe, sondern nur um daraus die Verwerfung Israels als vorausverkündet darzutun, so widerspricht dieser Erklärung der Text. Denn dieser redet nicht allgemein von der Verwerfung Israels, sondern ganz speziell von der Verwerfung seiner Opfer! Und diesen setzt der Prophet ein kommendes *θυμίαμα* und eine kommende *θυσία* entgegen. Im unmittelbaren Anschluß daran wendet er die Prophezeiung auf die christliche Eucharistiefeier an: *περὶ δὲ τῶν ὑφ ἡμῶν προςφερομένων αὐτῷ θυσιῶν κτλ.* Hier wiederholt er nicht das eben in extenso angeführte Zitat, sondern nennt das christliche Opfer, beide Ausdrücke zusammenfassend, bloß noch *θυσία,* nicht mehr *θυμίαμα.* Daß er aber die Eucharistie auch jetzt noch beides nennt, ist deshalb klar, weil, während die Prophetenstelle von einem *θυμίαμα* und einer *θυσία* geredet hatte, Justinus in seiner nunmehrigen Zusammenfassung im Plural von *θυσίαι* spricht (und dies obwohl er sie mit dem Einen Brot und Kelch identifiziert). Die *θυσίαι* beziehen sich also noch immer auf *θυμίαμα* und *θυσία* und sind daher bei Justin eine uneigentliche Bezeichnung für die konkreten Eucharistieelemente. Dazu kommt, daß eben auch das *θυμίαμα* eine *θυσία* ist, ja dieses letzte Wort als ganz gleichbedeutend für *θυμίαμα* gesetzt wird, wie Dial. c. 28 beweist. Justinus nennt also die Eucharistie schlechthin *θυσία* und *θυμίαμα*, und weil die letztere Bezeichnung für Brot und Kelch eine uneigentliche ist, kann auch erstere nicht als eigentliche erwiesen werden. Es bleibt dabei: Justin will an dieser Stelle

nur sagen, daß Malachias ein neues Opfer in Aussicht stellte, und zwar das christliche Eucharistieopfer. Welcher Art dieses neue Opfer ist, ob gleichfalls ein *θυμίαμα* oder eine Minchah, ist mit keinem Wort gesagt. Dorschs Bemerkung (ibid.): „ein [neues] Opfer allerdings nach der Analogie derjenigen, die in der Prophezie berührt sind, und so ein wahres Oblationsopfer; denn solche waren die Rauchopfer des alten Bundes ebensowohl wie die Speiseopfer,“ ist den Beweis schuldig geblieben, daß die Eucharistie nach Analogie der alten Opfer eine Oblation sei. Denn wenn die alten Oblationsopfer als unwirksam und mißfällig durch ein neues Opfer ersetzt werden, so ist eben das gerade sehr fraglich, ob dieses neue Opfer wieder ein Oblationsopfer nach Analogie der alten sein kann und muß.

Justinus sagt allerdings: „Bezüglich der ihm von uns Heiden an jedem Ort dargebrachten Opfer, d. i. (*τουτ-έστι*) von dem Brot der Danksagung und dem Kelch der Danksagung“ u. s. w. Daß er aber damit nicht Brot und Kelch als Opfergaben hinstellen will, sondern die Danksagung als das Opfer bezeichnet, erhellt, abgesehen von einem sofort nachher anzuführenden Grund, daraus, daß er in Dial. c. 117 mit Bezug auf dieselben Malachiasworte sich deutlicher und weniger dem prophetischen Bild angepaßt ausdrückt: „*πάντας οὖν δι διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου θυσίας ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου κὰι τοῦ ποτηρίου . . . γινομένας κτλ.*“ Hier redet Justinus nicht von Brot und Kelch als dem Opfer, sondern von der Danksagung mit Brot und Kelch. Wollte man aber *ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ* konkret übersetzen = „Eucharistie des Brotes und des Kelches“, so wäre noch weniger abzusehen, warum das umständliche *ἐπί*

gesetzt wurde und nicht einfach *τουτέστι ἡ εὐχαριστία τοῦ ἄρτου*.

Aber nicht umsonst greift Justinus beim Hinweis auf die Eucharistie noch besonders die Prophetenworte auf, welche die „Verherrlichung des Namens Gottes" durch dieses neue Opfer verkünden. Er fügt nämlich noch extra bei: „er sagt zugleich voraus, daß wir (Heiden) auch seinen Namen verherrlichen, während ihr (Juden) ihn entehrt". Damit meint Justinus — angesichts seiner ganzen Art, wie er immer und überall von der Eucharistie spricht, muß das angenommen werden — die „Gebete und Danksagungen". Diese aber sind, nach allen übrigen Stellen Justins, das Wesen des eucharistischen Opfers. Darum sind auch hier „Gebete und Danksagungen" als die kommende, neue *θυσία* von Justinus erklärt. Diese sind allerdings „kein Opfer, wie es den angewandten Vorbildern des alten Testamentes entspricht" (Dorsch l. c.); darum sind aber auch diese letzteren aufgehoben. Aber jene sind ein ganz neues und neuartiges Opfer; denn im alten Bund hat man wohl auch gebetet und dankgesagt, aber man hat kein Danksagungsgebet gekannt, welches Leib und Blut Christi macht!

Diese einzige Stelle, c. 41, also, welche der Gegner für seine Auffassung mit einem Schein von Grund beanspruchen kann, spricht, näher besehen, nicht bloß nicht für ihn, sondern sogar weit eher gegen ihn. Angesichts der weiteren Äußerungen Justins aber wird die Berechtigung meiner Auffassung von c. 41 zur Gewißheit; denn, im Sinne Dorschs genommen, hätte sich diese Stelle mit sämtlichen übrigen Äußerungen Justins über den Opferbegriff der Eucharistie in unlöslichen Widerspruch gestellt.

Ich sagte (Antw. S. 68), daß uns Justinus selbst zu dieser Stelle einen authentischen Kommentar liefere in Dial. c. 116 und c. 117. Dorsch hängt sich an diesen Ausdruck und spottet (S. 271f.): „Nun, Justinus selbst hat es Wieland nicht mitgeteilt, daß er in diesen Kapiteln andere Stellen seiner Werke authentisch interpretieren und erläutern wolle“. Jedermann weiß, daß ich mit obigem Ausdruck sagen will: Wie sich Justin den Opferbegriff denkt, das spricht er in diesen Kapiteln deutlich aus, und diese Kapitel können und dürfen uns also als Erläuterung zu c. 41 dienen. Aber zu folgenden Worten Dorschs will ich Stellung nehmen (S. 272): „Ein Kommentar — so erwartet man wenigstens für gewöhnlich — sollte auch stets etwas weitläufiger und vor allem klarer sein als die kommentierte Stelle; trifft dies zu für die Kapitel 116 und 117? Ich bin der Meinung, daß gerade das Gegenteil der Fall ist; denn in Kap. 41 redet er direkt davon, wie das alte Testament das neue auch in seinen Opfern vorbildete und führt aus, wie diese Figuren im neuen Testament sich erfüllten; hier im Kapitel 116f. begegnet er nur einem von seinem Gegner erhobenen Einwand und redet von unserer Sache mehr zufällig und den Umständen angepaßt.“ Der Leser sehe die betr. Stellen selbst nach und er wird finden, daß Dorsch die Sache gerade verkehrt darstellt. Gerade weil Justin in Dial. c. 41 die Eucharistie an den Vorbildern, Typen und Schatten der alten Opfer mißt, ist sein Ausdruck nicht klar und sachlich, sondern Bildersprache, den alten Figuren angepaßt. Hier aber, c. 117, begegnet er einem Einwand, der gerade den Kern der Sache trifft, indem er über das Wesen des wahren, gottgefälligen Opfers streiten muß. Darum redet er von unserer Sache nicht mehr „zufällig“,

sondern direkt und ohne jedes Bild. Dorsch (S. 272f.) meint zwar: „Justin zeigt nur wieder, wie oben K. 41 durch den Beisatz *ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν*, so jetzt durch den Ausdruck *ἐπ' ἀναμνήσει τῆς τροφῆς*, daß Gebete und Danksagungen sich unserem Opfer, wie einem jeden anderen, anschließen müssen, damit es „Gott wohlgefällig" und in diesem Sinn „vollkommen" (*τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοι τῷ θεῷ)* sei, nicht aber als ob nunmehr in diesen Gebeten das eigentliche Opfer wesentlich bestehe; von vollkommenen Opfern redet nämlich Justin an der Hauptstelle Wielands (Dial. c. 117) und von Opfern, die Gott wohlgefällig seien, nicht aber von Opfern schlechthin". Ich aber meine: Es gibt auch in Justins Augen nur solche Opfer, die Gott wohlgefällig und *τέλειαι* sind. Andere sind eben keine Opfer, sondern nur Opferversuche. Wenn also Justin von *θυσίαι τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοι τῷ θεῷ* spricht, dann spricht er von Opfern schlechthin; und wenn er Gebete und Danksagungen als solche allein wohlgefällige Opfer bezeichnet (c. 117), so redet er eben nicht bloß von einem Anschluß dieser Gebete an ein Opfer, sondern sagt, daß das rechte Opfer wesentlich in diesen Gebeten bestehe. Doch gehen wir zum Text selbst über.

Dial. c. Tryph. c. 116 hatte Justin uns, die Heiden, als das priesterliche Geschlecht erklärt, indem wir (c. 117) „durch den Namen Christi Gott jene Opfer darbringen, welche von Jesus Christus vorgeschrieben wurden, d. i. welche in der Danksagung mit Brot und Kelch (*ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου κτλ.*) von den Christen an jedem Ort gefeiert werden". (Man beachte wohl: er sagt nicht: „mit Brot und Kelch", sondern: „in der Danksagung mit Brot und Kelch". Immer kehrt die

These wieder, daß die Danksagung über Brot und Kelch unser Opfer sei.) Nun hält er den Juden vor: „Die von euch und euren Priestern aber gefeierten Opfer verschmäht er, indem er sagt: ‚Eure Opfer nehme ich nicht an aus euren Händen; denn vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist mein Name verherrlicht unter den Völkern, ihr aber schändet ihn'“. Man beachte: die Malachiasworte von *ϑυμίαμα* und *ϑυσία* läßt Justin hier ganz weg und spricht nur von der Verherrlichung Gottes. „Jetzt nun“, fährt Justinus fort, „behauptet ihr in eurem Streit, nehme Gott zwar die Opfer nicht mehr an, welche in Jerusalem von den dortigen Israeliten dargebracht werden. Aber die Gebete der in der Diaspora befindlichen Angehörigen dieses Volkes habe Gott anzunehmen erklärt und er (Gott) nenne ihre Gebete Opfer.“ Man beachte wiederum: im Gegensatz zu den Oblationen des alten Bundes, also zu konkreten Gabendarbringungen, „nennt“ Gott nach Tryphon die abstrakten Gebete „Opfer“. Tryphon redet also von Gebeten unter Ausschluß konkreter Oblationen, ja im Gegensatz zu solchen. Und nun entgegnet Justinus darauf: „Daß nun zwar Gebete und Danksagungen, von den Würdigen vollzogen, allein vollkommene und Gott genehme Opfer seien, das sage auch ich; denn das allein haben auch die Christen zu tun überkommen, auch bei ihrer Erinnerungsfeier mit ihrer trockenen und flüssigen Nahrung, bei welcher sie auch des Leidens gedenken, welches der Gottessohn für sie erduldet“. Wie man angesichts dieser Worte noch die mündliche Danksagung als bloße Begleiterscheinung an einem Opfer auffassen kann, von welchem Justin sonst gar nichts sagt, das ist mir völlig unverständlich. Justin spricht es klar und deutlich aus, daß auch

bei der christlichen Eucharistiefeier allein Gebete und Danksagungen das Opfer konstituieren, es nicht bloß „vollkommen und gottwohlgefällig“ machen; denn ohne diese Eigenschaften gibt es überhaupt kein Opfer in den Augen der Christen. An eine „reale Danksagung“ (Dorsch S. 273) konnte Justinus nicht denken; denn einmal ist eine reale Danksagung ein innerer Widerspruch; die res könnte höchstens ein Symbol der dankbaren Gesinnung sein; dann aber wäre die „Danksagung“ selbst doch wieder die Hauptsache, das Symbol aber entbehrlich. Ferner spricht Justinus ja eben von Danksagungen allein, ohne symbolische Opfergaben; denn er sagt das Gleiche, wie sein Gegner, der eben von Danksagungen ohne reale Oblationen geredet hatte. Justinus wäre in der Tat von unehrlicher Zweideutigkeit nicht freizusprechen gewesen, wenn er einerseits dem Tryphon recht gab darin, daß Gebete und Danksagungen allein, im Gegensatz zu den Oblationen, gottgefällige Opfer seien und beifügte, daß auch die Christen das allein bei ihrer Eucharistiefeier überkommen haben, während er andrerseits in seinen Hintergedanken doch eine reale Oblation als Opferwesen festgehalten hätte. Nach meinen Begriffen von Ehrlichkeit muß ich darauf bestehen, daß, wenn Tryphon als Ersatz für die altjüdischen konkreten Oblationen die Gebete und Danksagungen als allein gültige Opfer erklärt und Justinus ihm Recht gibt und dieselbe Art von Opfern gerade für die Christen reklamiert, Justinus eben die Gebete und Danksagungen in demselben Sinn verstehen muß, wie sein Gegner. Denn hätte Justinus eine „reale Danksagung“ im Sinn einer konkreten Oblation als Mentalrestriktion im Hintergrund gehalten, so hätte sein Gegner, der bloß von abstrakten Danksagungen, wie

sie die Juden hatten, redet, ihn mißverstehen müssen, und Justinus hätte ihn getäuscht.

Fahren wir weiter im Text. Justinus hatte gesagt: „Daß nun ‚zwar‘ (μέν) Gebete und Danksagungen allein vollkommene Opfer sind, das sage auch ich“. Das δέ auf dieses μέν folgt nach dem Zwischensatz über die christliche Danksagung weiter unten: „Da ihr aber euch selbst täuschet, ihr und eure Lehrer, indem ihr (die Schrift) so auslegt, als ob das Prophetenwort von den Gebeten und reinen Opfern, die an jedem Ort dargebracht werden sollen, von eurem Geschlecht in der Diaspora rede, so erkennet, daß ihr lügt und in jeder Beziehung im Irrtum seid, daß nämlich erstens euer Geschlecht auch jetzt nicht vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ausgebreitet ist und daß es Völker gibt, bei welchen noch keiner von euch gewohnt hat. Aber auch nicht Ein Volk gibt es, . . . wo nicht durch den Namen des gekreuzigten Jesus Gebete und Danksagungen dem Vater und Schöpfer des Alls dargebracht werden.“ Justinus sagt also: „zwar sage auch ich, daß Gebete und Danksagungen allein würdige Opfer sind“. Aber — jetzt sagt er nichts von „realen Danksagungen“, wie man doch sonst hätte erwarten sollen, sondern er läßt das Wort wie es ist und sagt: — aber trotzdem paßt die Prophetenstelle nicht auf euch, wohl aber auf uns, denn unsere „Gebete und Danksagungen“ sind in der Tat auf der ganzen Erde verbreitet.

Die Entgegnung, welche Justinus dem Einwurf des Juden (als ob die Gebete der Juden in der Diaspora das von Malachias geweissagte an allen Orten zu feiernde Opfer seien) zuteil werden läßt, besteht also in zwei Punkten. Der erste Punkt (μέν) gibt dem

Tryphon zu, daß Gebete in der Tat die einzig würdigen Opfer seien, und erklärt ganz schlicht, daß auch das Opfer der Christen in Gebet und Danksagung bestehe. Diese Verteidigung ist eigentlich schwach, oder gar keine. Denn sie gibt zu, daß die Juden so begrifflich dasselbe Opfer haben, wie die Christen. Justinus gibt als Unterschied nur die spezielle Art ihrer Danksagung an, nämlich das Gebet bei der Gedächtnisfeier mit Speise und Trank. Hätte diese Feier in einer Gabendarbringung an Gott bestanden, und wäre die Danksagung nur ein Begleitakt gewesen, so hätte Justinus im Interesse seines Disputs darauf hinweisen müssen. Statt dessen aber weist er (*δέ*), eigentlich der einzige Gegenbeweis!, darauf hin, daß eben die Gebete der Juden nicht auf der ganzen Erde verbreitet seien, wie doch die Prophetie verlange, wohl aber die Danksagungen der Christen.

Er bleibt also dabei stehen, daß „Gebete und Danksagungen" allein das gottgefällige Opfer seien, auch im christlichen Kult der Eucharistie, und zwar sagt er das im Gegensatz zu allen blutigen und unblutigen Brand-, Speise-, Trank- und Rauchopfern des alten Bundes, welche eben alle wesentlich in konkreten Oblationen bestanden. Hätte Justinus eine solche in der Eucharistie erkannt, so hätte er nicht die weitläufige Auseinandersetzung mit Tryphon gebraucht, sondern er hätte triumphierend gleich von Anfang an sagen können, ja müssen: „Ihr Juden redet euch, nachdem eure Oblationen verworfen sind, auf eure Gebete hinaus und nennt diese jetzt eure Opfer (*τὰς εὐχὰς αὐτῶν θυσίας „καλεῖν"* hatte Tryphon gesagt). Aber wir Christen kennen und haben eine Oblation, ein Speiseopfer, eine konkrete *θυσία*, und nicht bloß Gebete; wir haben den Leib und das Blut Jesu

Christi, welche wir Gott als Gaben darbringen.“ Justinus hat es nicht gesagt; warum nicht? Statt dessen hat er gesagt: auch bei unserer Eucharistie sind „Gebete und Danksagungen“ allein das Opfer.

Dorsch erhebt S. 273 gegen meine Darlegung, (Antw. S. 85 f.), daß Justin hätte lügen müssen, wenn er c. 117 zugab, daß in der Eucharistie allein Gebete und Danksagungen Gott gefällige Opfer seien, während er innerlich die Überzeugung von der Notwendigkeit materieller Opfergaben gehegt hätte, noch folgenden Einwand: „Und wie? würde Justin nicht noch offenbarer gelogen haben, wenn er hier c. 117 im Sinn meines Gegners gesagt hätte: Allein Gebete und Danksagungen sind Opfer — und dann c. 41 doch wieder ganz klar und deutlich „Brot und Wein“ als unsere ‚Opfer, die wir Gott darbringen‘, bezeichnete?“

Ich antworte: Eben darum darf c. 41 nicht buchstäblich verstanden werden, denn soviel steht fest: so wie sie lauten, sind diese beiden Stellen widersprechend. c. 41: „Opfergaben, bestehend in Brot und Wein“, c. 117: „Danksagungen und Gebete als alleiniges Opfer unter Ausschluß von Gaben, auch bei der Feier mit der trockenen und der flüssigen Nahrung“. Weil der Wortlaut beider Stellen widersprechend klingt, muß die eine der beiden Stellen im Sinne der andern gedeutet werden. Welche derselben aber nicht wörtlich genommen werden darf und sich der andern mithin fügen muß, ist klar. Kap. 117 ist in bezug auf konkrete Oblationen reine Negation, denn das *μόναι* schließt dem Zusammenhang entsprechend gerade die konkrete Oblation aus. Kap. 41 aber nennt positiv Brot und Wein unsere Gaben. Eine Negation nun ist in bezug auf ein bestimmtes Objekt schlechthin eindeutig, eine Posi-

tion kann mehrdeutig sein. Ergo muß c. 41 umgedeutet werden, und nicht c. 117. Kap. 41 kann aber auch sachlich umgedeutet werden, nämlich bildlich, weil es Brot und Becher der Eucharistie unter Bezugnahme auf die bei Malachias geweissagten Rauch- und Speiseopfer als eben diese Opfer erklärt (siehe oben), was nur im Bild eine Berechtigung hat. Kap. 117 aber spricht ganz nüchtern, ohne jedes Bild. Kap. 41 muß endlich umgedeutet werden, weil Justinus an sämtlichen anderen für den Begriff des Opfers in Betracht kommenden Stellen im Einklang mit Dial. c. 117 konkrete Opfergaben bei der christlichen Liturgie teils nicht nennt (Ap. I, 65, 66, 67), teils direkt ausschließt (Ap. I, 13 sogar fast mit denselben Worten!). Dasselbe, was von Dial. c. 41 gilt, gilt auch von c. 28, vorausgesetzt, daß diese Stelle überhaupt von der Eucharistie speziell reden will.

Dorsch hatte schon in seinen Kr. B. mit Kattenbusch eine Erklärung des Ausdrucks in Dial. c. 117: *εὐχαὶ καί εὐχαριστίαι* versucht, indem er sagte, Justinus selbst nenne in Ap. I, 66 auch die konkreten Eucharistieelemente „*εὐχαριστία*“, und beruft sich nun jetzt (S. 274 Fußnote) auch auf Did. IX, 5 und Ignat. Philad. IV., Smym. VI, 1. Somit könnten, meint er, auch in Dial. c. 117 die *εὐχαριστίάι* die konkreten Elemente von Brot und Becher bedeuten. Antwort: Ohne das zu wiederholen, was ich in Antw. (S. 70) hierauf gesagt, und was Dorsch nicht zu widerlegen vermochte, füge ich dem bloß noch bei: es wäre in der ganzen patristischen, ja in der ganzen christlichen Literatur überhaupt, doch ein Unikum, wenn Leib und Blut Christi hier auf einmal in Pluralform auftauchen würden! Sämtliche Väter, auch die von Dorsch zitierten, kennen für die kon-

krete Eucharistie bloß den Singular εὐχαριστία, und noch heutigen Tags fällt es niemand ein, von dem über die ganze Welt verbreiteten eucharistischen Herrnleib als von „Eucharistien, Fronleichnamen, Altarsakramenten, hochwürdigsten Gütern" zu reden. Darum heißt εὐχαριστίαι in Dial. 117 „Danksagungen" und sonst nichts.

Endlich ist noch eingewendet worden (S. 275): „Wenn mein Gegner in den Worten Justins „Gebete und Danksagungen" genau im Sinne Tryphons des Juden wiederfinden will, d. h. abstrakte Gebete, schlägt er sich nur selber. Oder glaubt er vielleicht, Tryphon habe an Konsekrationsgebete gedacht, an ‚eine Opfertat, die im Konsekrieren besteht', an die ‚danksagende Gottesverherrlichung durch die Konsekration des Brotes und des Kelches'?" Nein, daran hat Tryphon nicht gedacht, er hat lediglich an abstrakte Gebete gedacht, im Gegensatz zu den konkreten Opfern. Und in demselben Sinn, im Gegensatz zu den konkreten Opfern, darf demnach auch Justinus nur an abstrakte Gebete und Danksagungen denken, wenn „auch er" diese als alleinige Opfer der Christen anerkennt. Sonst disputiert er nicht ehrlich. Daß diese abstrakten Gebete die Konsekration bewirken und dadurch eine Opfertat sind, ändert nichts daran, daß dieses Opfer von seiten der Christen wesentlich eben ein Gebet ist. Die Konsekration, welche dieses einzigartige Gebet der Christen zum christlichen Opfer macht, brauchte hier nicht erwähnt zu werden, weil es Justin bloß darauf ankam, zu zeigen, daß das Opfer der Christen wesentlich Gebet sei. Welcher Art dieses Gebet war, konnte übrigens auch den Juden nicht verborgen bleiben; denn auch diesen war die I. Apologie Justins zugäng-

lich. Aber ein Gebet war es wesentlich, nicht bloß als ein begleitendes Akzessorium einer Gabendarbringung; sonst hätte Justinus eine Unwahrheit gesprochen, wenn er sagte: „Gebete allein sind unser Opfer bei der Eucharistiefeier, nicht Oblationen".

Man kann auch nicht einwenden, Gebete und Danksagungen seien auch bei den Juden üblich gewesen; somit sei das christliche Opfer kein neues. Denn zwischen einem gewöhnlichen Dankgebet und einem eucharistischen Gebet bestand der Unterschied, daß dieses letztere Jesum Christum, den Gekreuzigten, konkret gegenwärtig machte und dadurch in denkbar vollkommenster Weise „den Namen Gottes groß machte". Es war also ein ganz einzigartiges Gebet, welches sich von den übrigen Gebeten, welche man im weiteren Sinn mit dem Namen Opfer bezeichnen kann, wesentlich unterschied. Damit fällt auch ein weiterer Einwand in sich zusammen, welchen man aus dem Wortlaut Dial. c. 117 geschöpft hat: „Denn dieses (nämlich Gebete und Danksagungen als Opfer darzubringen) allein haben auch die Christen zu tun überkommen, auch (καί) bei ihrer Erinnerungsfeier" u. s. w. Man hat nun gesagt: also wäre nach Justinus die Danksagung bei Justinus nicht das einzige Opfer, sondern auch die übrigen, außerliturgischen Gebete wären gleichfalls in Justinus' Augen „Opfer" gewesen. — Gewiß konnte Justinus auch die gewöhnlichen Gebete „Opfer" nennen, wie ja auch Tryphon sagte, daß Gott die Gebete der in der Diaspora befindlichen Juden „Opfer nenne" (καλεῖν). Aber Justinus geht weiter, indem er sagt: „auch bei unserer Erinnerungsfeier sind die Gebete und Danksagungen das Opfer". Er führt in specie die christliche Liturgie an, weil sie die eigentliche θυσία, das

rituelle Opfer der Christen ist, welches den laut Malachias abgeschafften jüdischen Opfern gegenübertritt; aber „auch“ (*καί*) bei diesem liturgischen Opfer sind „Gebet und Danksagung“ (freilich ein ganz einzigartiges Gebet, nämlich das Konsekrationsgebet), das wesentliche, das Opfer konstituierende Element. Wäre dem nicht so, so hätte die ganze Ausführung Justins keinen Sinn, weil auch mit den alttestamentlichen Opfern naturgemäß Gebete und Danksagungen verbunden waren. Justinus sagt also: „Unser liturgisches Opfer ist ein Gebet“; aber er sagt nicht: Jedes Gebet ist unser liturgisches Opfer.

Dorsch bringt noch nachträglich in den „Berichtigungen“ (S. XVI) folgenden Einwand bei: „Im übrigen beachte man, daß es auch den Juden geläufig war, mit dem Wort *εὐχαριστία* den Begriff eines materiellen und äußeren Opfers mit zu verbinden, wozu man die Angaben aus Philo und Aquila in Erwägung ziehen wolle, die sich in The Journal of theological Studies III (1902), S. 594f. finden unter der Analekte *Εὐχαριστία — εὐχαριστεῖν.*“

Der fragliche Ausdruck findet sich bei Philo in der Tat; aber in der Regel, um den Zweck eines Opfers anzugeben, nämlich das „Danken“. So z. B. De praem. sacerd. § 2; De victimis §§ 2. 3. 4. 6. In § 9 ist *εὐχαριστία* ein Sammelbegriff für alles, womit man Gott danken kann: *ὕμνοι, εὐδαιμονισμοί, εὐχαί* und *θυσίαι*. Aehnlich in § 10. Allein die Dankopfer selbst wurden gleichfalls mit dem Namen *εὐχαριστίαι* belegt, z. B. De praem. sacerd. § 1; de vict. off. § 4 (?).

Doch, sei dem, wie ihm wolle, in Dial. c. 117 ist eben gerade nicht von konkreten Dankopfern die Rede, welche ja Tryphon selbst ausdrücklich als abgeschafft anerkennt. Zudem sagt auch Tryphon an

unserer Stelle nichts von εὐχαριστίαι, sondern er beruft sich, als Ersatz jener materiellen Opfer, allein auf die abstrakten εὐχαί des in der Zerstreuung lebenden Judenvolks, und diese greift Justinus in seiner Antwort auf. Jener jüdische Sprachgebrauch ist also in diesem Zusammenhang ausgeschlossen.

Zusammenfassung. Die einzige Einwendung, welche gegen diese Interpretation Justins erhoben werden kann, gründet sich also auf Dial. c. 41, wo in Parallele zu dem προςφέρειν des Mehlopfers das ποιεῖν des Brotes der Eucharistie gesetzt ist. Der Gegner nimmt das ποιεῖν gleichbedeutend mit προςφέρειν, d. i. = opfern, darbringen. Ich habe oben meine Gründe gegen diese Interpretation vorgeführt, gebe aber zu, daß auch sie, soweit der Stelle selbst entnommen, ebensowenig zwingend sind, wie die Beweise für die gegnerische These. Im Interesse der Wahrheit, und um daher alle Möglichkeiten zu berücksichtigen, will ich mich nun auch auf den Standpunkt des Gegners stellen und ποιεῖν = opfern setzen. Demgemäß würde Dial. c. 41 etwa lauten: „Die Gabe des Mehlopfers, welche den vom Aussatz Gereinigten darzubringen befohlen war, war ein Typus des Brotes der Eucharistie, welches Christus zur Erinnerung an sein für die Reinigung der Seelen erduldetes Leiden zu opfern befohlen hat, damit wir zugleich Gott danksagen" u. s. w. . . . „Von den von uns Heidenvölkern an jedem Ort Gott dargebrachten Opfern, d. i. des Brotes und des Bechers der Eucharistie, weissagt er dort (bei Malachias), zugleich sagend, daß wir seinen Namen verherrlichen." Ebenso wäre Dial. c. 70 wiederzugeben: „Auch in dieser Prophezeiung (Jesaj. XXXV) scheint von dem Brot die Rede zu sein, welches Jesus Christus uns zu opfern übertragen hat zur Erinnerung an seine Fleisch-

werdung für uns, um deren willen er auch leidensfähig geworden ist, und von dem Becher, den er uns danksagend zur Erinnerung an sein Blut zu opfern befohlen hat."

Dies wären die beiden Stellen, welche also direkt von einem Opfern des konkreten Leibes und Blutes sprechen würden. Ich füge noch an Dial. c. 28, wo die Malachiasstelle auf die *δῶρα* und *προςφοραί* der Heidenvölker bezogen werden, obwohl diese Stelle nicht speziell von der Eucharistie zu handeln scheint.

Beide, bzw. alle drei Stellen nun führen das eucharistische Opfer an in Parallele zu einem typischen Opfer des alten Bundes, bzw. zu einer Weissagung. Deshalb ist bezüglich der Interpretation der termini Vorsicht geboten, weil eben diese termini zunächst eben dem alten Ideenkreis entnommen sind. Daraus aber folgt noch nicht, daß sie denselben Sinn buchstäblich bis ins einzelne auch im neuen Bunde beibehalten (vgl. z. B. im Hebräerbrief das Eingehen Jesu Christi mit seinem Blut in das Allerheiligste, und zahllose andere Hinweise auf Erfüllung typischer Vorbilder). Volle Klarheit, wie derartige termini zu verstehen sind, ob im gleichen Sinn, wie beim Typus, oder in einem geistigeren Sinn, geben uns erst solche Stellen, welche gleichfalls von der Eucharistie reden, aber ohne Beziehung auf alte Vorbilder, sondern so, wie sie an sich betrachtet wird. Und hier kommen die vorhin besprochenen Stellen Justins in Betracht (Apol. I, 13. 65 ff. Dial. 117).

Wie die ganz ins einzelne gehenden Liturgiebeschreibungen eine Oblation der Eucharistie nicht anführen, so leugnet, ganz im Sinn von Apol. I, 13 die Stelle Dial. c. Tryph. 117 direkt eine solche. Zuerst wird gesagt: „Alle, welche durch den Namen

Christi Opfer darbringen, welche Christus darzubringen befohlen hat (παρέδωκεν γίνεσθαι), d. i. welche bei der Danksagung des Brotes und des Kelches (Justinus sagt nicht: in dem eucharistierten Brot und Kelch, sondern: bei der Eucharistierung des Brotes und Kelches, d. i. bei der Danksagung mit Brot und Kelch) von den Christen allerorts auf der Erde dargebracht werden, sind nach Gottes Zeugnis ihm wohlgefällig." Die Danksagung über Brot und Kelch ist also nach Justinus das geweissagte Opfer, nicht Brot und Kelch selbst. Ganz unzweideutig aber spricht der weitere Text da, wo Tryphon an Stelle der abgeschafften konkreten Opfergaben im Tempel die „Gebete" als die wahren Opfer erklärt und Justinus darauf erwidert: „Daß Gebete und Danksagungen (εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι) allein Gott wohlgefällige Opfer (θυσίαι) sind, das sage auch ich. Denn dies (ταῦτα, d. i. Gebete und Danksagungen) allein haben auch die Christen zu opfern (so übersetze ich jetzt mit Dorsch ποιεῖν!) überkommen, auch bei ihrer Erinnerungsfeier mit Speise und Trank" u. s. w. Was also bei der Eucharistiefeier allein „geopfert" wird, sind nach Justin eben „Gebete und Danksagungen".

Also auch wenn ποιεῖν mit „opfern" übersetzt wird, steht den zwei Stellen, welche in Parallele zu einem Vorbild und daher diesem entsprechend Brot und Kelch selbst als Opferobjekt bezeichnen, eine ganze Reihe von Zeugnissen desselben Justinus entgegen, welche ohne bildliche Beziehung von der Eucharistie sprechen und dabei nicht nur eine Darbringung von Brot und Kelch nicht erwähnen und zwar da, wo man eine solche Erwähnung erwarten mußte, sondern welche eine Darbringung von „trockener und flüssiger Nahrung" gerade ablehnen und „Gebet

und Danksagung“ als das Einzige Opfer erklären. Ganz in diesem Sinn fährt dann Justinus fort: „aber euer Geschlecht ist nicht einmal auf der ganzen Welt verbreitet, so daß die Weissagung von dem neuen Opfer, das vom Aufgang bis zum Niedergang gefeiert werden soll, auf eure Gebete überhaupt nicht paßt. Bei uns Christen aber ist kein Volk, wo nicht durch den Namen des gekreuzigten Jesus Gebete und Danksagungen dem Vater dargebracht werden.“

Zudem spricht gerade auch Dial. c. 70 nicht undeutlich aus, worin (immer mit Dorsch vorausgesetzt, daß *ποιεῖν* hier wirklich „opfern“ heiße) dieses „Opfern“ nach Justinus besteht; es ist dort, wie bemerkt, die Rede von dem Brot und dem Becher, welchen uns Christus zum Andenken an seinen leidenden Leib und sein Blut *εὐχαριστοῦντας* *παρέδωκε ποιεῖν*. Wodurch sollten wir also Brot und Wein opfern? Dadurch, daß wir danksagen (konsekrieren). Das Opfer bestünde also auch nach dieser Stelle in der Danksagung.

Es steht somit fest, daß nach Justinus' Auffassung das eucharistische Opfer nicht in einer konkreten Oblation, sondern in „Gebet und Danksagung“ besteht. Über die Art dieses Gebetsopfers soll uns ein eigener Abschnitt unterrichten.

4. Minutius Felix

läßt in seinem Octavius c. 9 den Gegner unter anderem folgenden Vorwurf erheben. Die Christen hüllten ein Kind in Teig ein und zerstechen es dann. Das herausfließende Blut werde dann von den Christen gierig aufgeleckt, die Glieder im Wetteifer verteilt und durch dieses Opfer, hostia, verbrüdern sie sich (foederantur). Offenbar hatten die Heiden etwas davon gehört, daß

die Christen das Fleisch des Gottessohnes äßen und sein Blut tränken und zwar unter der Hülle der Brotgestalt. Daraus machten sie sich dann obige Erklärung zurecht. Minutius läßt seinen Gegner dieses getötete Kind „hostia“ nennen, wiederum wohl deshalb, einerseits weil das Kind geschlachtet wurde wie ein Opfertier, andrerseits weil die Eucharistiefeier überhaupt bei den Christen als Opfer galt, oder auch deshalb, weil die Eucharistie das Fleisch Jesu Christi ist, „welches gelitten hat“, wie wir schon von Ignatius gehört. Jedenfalls verdankt die Eucharistie den Namen hostia nicht dem Umstand, daß man sie Gott als Gabe dargebracht hätte. Es ist nämlich bezeichnend, daß Minutius auf der einen Seite ein christliches Opfer nicht leugnet (c. 32: „Glaubt ihr aber, daß wir das verbergen, was wir verehren, wenn wir keine Tempel und Altäre haben?“), auf der anderen Seite aber konkrete Opfergaben an Gott auf seiten der Christen verneint, und zwar aus dem Grund, weil sie ja umgekehrt Gott für den Menschen erschaffen: „hostias et victimas Deo offeram, quas in usum mei protulit, ut reiiciam ei suum munus?“ (ibid.). Er sagt, wir könnten Gott nichts opfern, weil er alles erschaffen habe; Gott ein Geschöpf darbringen, heisse seine, Gottes, Gabe zurückweisen. Dies gilt aber nicht bloß von der Darbringung von hostiae und victimae, sondern überhaupt von jeder konkreten Oblation, also auch von Leib und Blut Christi, welche im eminenten Sinn *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* sind (Ignat. Smyrn. VII). Allerdings läßt sich Minutius dann nicht weiter auf die Sache ein, sondern lenkt zu den uneigentlichen, außerliturgischen „Opfern“ ab, welche in einem heiligen Leben bestehen.

Entsprechend dem Mangel einer Oblation, so führte ich in MC. 110 und Antw. S. 98—100 aus, läßt

Oktavius den ihm gemachten Vorwurf: cur nullas aras habent? (c. 10) ruhig bestehen, ja bestätigt ihn: delubra et aras non habemus! (c. 32). Ich führte aus: Minutius konnte keinen christlichen Altar kennen, weil er ein christliches Opfer im Sinn einer materiellen Gabe nicht kannte. Hiergegen hat Dorsch in seinem neuen Buch eingewendet, (S. 61f.) daß auch Origenes, für dessen Zeit ich sowohl Altäre nachgewiesen hatte, als auch die Auffassung der Eucharistie als Opfergabe, gleichwohl den Juden und den Christen einen Abscheu vor Tempeln, Altären, und Bildern zuschreibe (Contra Cels. VII, 64). Ich habe aber demgegenüber zu sagen, daß die Altäre, wie sie die Christen und Juden perhorreszierten, im Freien, entweder vor den Tempeln, oder ganz isoliert, stehende steinerne Bauten oder Rasenhügel waren, welche mit den christlichen Altären nichts gemein hatten als den Namen. Ich habe ferner in MC. ausführlich bewiesen, daß der Altar der Christen zu Origenes Zeiten ein einfacher Tisch war, und daß dieser Tisch nur während der Liturgie, und nur wegen derselben, den Ehrennamen des Altars trug und mit dem Schluß der Feier aufhörte, Altar zu sein (MC. 117 bis 127), so daß die Christen noch immer sagen konnten: „Wir haben keinen Altar", in dem Sinne nämlich, wie man sich einen Altar damals vorstellte. Dorsch hat diese Ausführungen nicht zu widerlegen vermocht. Dasselbe gilt von Arnobius adv. nat. VI, 1. Darum hat Dorsch zwar recht, wenn er (S. 62) selbst sagt, das Zugeständnis des Origenes und des Arnobius, keinen christlichen Altar zu kennen, sei nicht aus dem Fehlen des christlichen Altars als solchem erwachsen, sondern aus der Art der Altäre und der Anschauung über sie. Aus dem gleichlautenden Zugeständnis des Minutius dagegen muß auch auf das Fehlen eines

Altares überhaupt geschlossen werden, weil Minutius auch die materielle Oblation, die Voraussetzung zum Altar, leugnet. Was aber den von Origenes erwähnten Abscheu der Juden vor Altären betrifft, so unterschieden sich die gemiedenen heidnischen Altäre von dem jüdischen dadurch, daß dieser letztere ein einziger war und in Jerusalem gestanden hatte, um eben die Israeliten von den „Altären" abzuhalten. Aber da auch dieser einzige Altar der Juden zu Origenes' Zeit nicht mehr existierte, konnte Origenes auch von den Juden buchstäblich sagen, sie hätten keinen Altar.

Hätte Minutius Felix den Heiden einen christlichen Opferaltar vorweisen können, wenn auch nur in Form eines einfachen Tisches, so hätte er den Vorwurf des Atheismus von seinen Glaubensgenossen aufs wirksamste abgewehrt, da die Heiden sich eine Religion ohne Altäre und Opfergaben nicht vorstellen konnten. (Vgl. Antw. S. 99 f.) Und er hätte Opfer und Altar ruhig auch für die Christen reklamieren dürfen, ohne eine Profanation fürchten zu müssen. Es war eine Zeit des Friedens, da der „Oktavius" entstand, eine Zeit, in welcher auch ein Justinus ganz offen die Heiden über die Geheimnisse der Eucharistie unterrichtet hat. Wenn darum Dorsch (S. 63) fragt: „warum erzählte Minutius nichts von den heiligen Büchern der Christen, von denen doch die übrigen Apologeten so beredt den Heiden gegenüber werden können, nichts von der Taufe und anderen christlichen Gebräuchen, von welchen Justin doch auch so rückhaltlos erzählt?", so antworte ich darauf: das weiß ich nicht! Aber das weiß ich, daß eben auch Justinus bei all seiner Offenheit gerade von einer eucharistischen Oblation und von einem Altar gleichfalls nichts erzählt, und daß Minu-

tius eine eucharistische Oblation zwar einfach verschweigen durfte, daß er aber im Fall des Vorhandenseins einer solchen nie und nimmer direkt sagen durfte, daß die Christen keine Oblation an Gott kännten, wie er in c. 32 getan. Auch Minutius Felix ist somit Zeuge dafür, daß die Christenheit seiner Zeit eine eucharistische Oblation im Sinn einer konkreten Gabe nicht kannte, sondern ablehnte.

5. Clemens von Alexandrien.

Im gleichen Gedankenkreis wie Athenagoras und Aristides bewegt sich Clemens von Alexandrien. In Strom. VII, 3 erklärt er: „Wir opfern Gott mit Recht nicht, der nichts bedarf und alles den Menschen gegeben hat". Er redet, wie alle Apologeten, von Opfern im Sinne der Heiden, welche sämtlich in der Darbringung materieller Gaben bestanden. Diesen stellt er die Wahrheit gegenüber, daß Gott nichts bedarf, weil ja alles, was die Menschen haben, von ihm ist, so daß man ihm in Wirklichkeit gar nichts schenken kann. Mit Recht: Böcke und Stiere, Früchte, Brot und Wein, aber auch Fleisch und Blut seines Sohnes, hat umgekehrt Gott uns gegeben, darum opfern, geben wir ihm nichts, können ihm nichts geben. Und darum verlangt Gott auch keine Gabe. „Wir bringen ihm, sagt Clemens, kein Opfer, weil er sich nicht durch ein Wohlbehagen überwinden läßt; er bedarf nichts, freut sich weder an Wohlbehagen noch an Gewinn, noch an Wertgegenständen; er ist's ja, der seinerseits aus seiner Fülle alles dem Geschöpf gibt; weder durch Opfer noch durch Weihegaben, noch auch durch Ehr- und Ruhmbezeugungen läßt er sich locken." Aus diesen letzten Worten hat mein Gegner (S. 240) gefolgert, daß diese Stelle gegen eine konkrete Obla-

tion der Eucharistie als Gabe und für die alleinige Notwendigkeit der Gottesverherrlichung nichts beweise, weil sie ja auch die eucharistische Lobpreisung als ebenso überflüssig erklären würde, da Clemens selbst ausdrücklich versichere, Gott bedürfe ebensowenig, wie der materiellen Gaben, auch der freiwilligen Huldigung seiner Geschöpfe und damit der eucharistischen Verherrlichung. Ich hätte somit kein Recht, zu sagen (Antw. S. 82): „Opfergaben verlangt Gott nicht von uns; aber *Huldigung* muß Gott von uns verlangen, *nicht aus Bedürfnis*, sondern der Ordnung wegen". „Dieser bedürfe er" läßt mich Dorsch noch beifügen. Aber eben diesen Zusatz habe ich nicht beigefügt, sondern ich sagte im Gegenteil: „*nicht aus Bedürfnis*"; denn nicht *Gott* bedarf der Huldigung, noch verlangt er sie *für sich* (*οὐδ' αὖ τιμῇ καὶ δόξῃ καλεῖται*), sondern er verlangt sie *um unsertwillen*. Wir haben nötig, Gott zu huldigen. Und diese unsere Huldigung ist das einzige Opfer, das wir Gott darbringen können, mit Ausschluß jeder sichtbaren Gabe, die Gott erfreuen oder seiner Ehrsucht dienen könnte. Dies und nichts anderes besagen die Worte „Wir opfern *mit Recht* Gott nicht, der nichts bedarf und alles den Menschen gegeben hat; *aber* (d. i. im Gegensatz zu jeder materiellen Gabe, denn auch die *τιμὴ καὶ δόξα* beruht nach dem Zusammenhang auf einer solchen) wir verherrlichen ihn . . . *denn Gott wird allein erfreut durch unser Heil!*" Gott verlangt, meint Clemens, für sich keinerlei Gabe, weder eine solche, die ihm Genuß (*ἡδονή*) oder Gewinn (*κέρδος*), noch eine solche, welche ihm Ehre und Verherrlichung (*τιμὴ καὶ δόξα*) einbringt, aber er verlangt Huldigung, und zwar um *unsertwillen*, weil darin unser Heil ruht.

Aus Strom. VII, 3 muß also folgendes entnommen werden:

a) Gott wird durch keinerlei sichtbare Gabe erfreut, weil er der Herr des Alls ist und nichts bedarf. Er erfreut sich nämlich weder an Gaben, die ihm Wohlbehagen, noch die ihm Gewinn, noch die ihm eine Ehrenbezeugung einbringen, und er verlangt sie nicht. Hätte Clemens so exklusiv sprechen dürfen, wenn er eine christliche Opfergabe in Gestalt des eucharistischen Brotes und Kelches gekannt hätte? und zwar im nämlichen Augenblick, da er gesagt: „Wir Christen opfern mit Recht Gott nicht, weil er uns ja alles gegeben"? Hat nicht Gott, wie jedes andere Gut, auch Fleisch und Blut seines Sohnes uns gegeben?

b) Dafür „aber" — d. h. statt jeder materiellen Opfergabe — „verherrlichen wir ihn". Das also ist unser Opfer, im Gegensatz zu materieller Oblation. Nicht als ob Gott unserer Verherrlichung bedürfte oder sie für sich verlangte (er läßt sich ja „nicht locken durch Ehre und Lob"), sondern weil darin unser Heil liegt und „Gott allein erfreut wird durch unser Heil". Dieses Opfer der Christen nun äußert sich nach VII, 3 zunächst in christlicher Selbstverleugnung, welche dem Menschen zum Heil gereicht und dadurch Gott zur Verherrlichung. Clemens kennt aber noch ein liturgisches Opfer der Christen, von welchem dasselbe gilt.

In Kap. 6 desselben Buches hatte er die Heiden unter Berufung auf den Hohn heidnischer Satiriker verspottet, als glaubten sie mit ihren Opfern einem Bedürfnis ihrer Götter zu Hilfe zu kommen und wendet sich nun gegen einen Protest der Heiden wider diese Unterstellung: „Aber sie sagen, daß (ihr) Gott sich keineswegs aus der Begierde, welche einem Bedürfnis entspringt, Speisen darbringen lasse (τρέ-

φεσθαι) . . . Aber wenn die Gottheit ohne Bedürfnis durch sie (d. i. die Speisen) genährt wird, wozu dann überhaupt eine Speise für sie? Wenn sie aber (wie die Heiden sagen) in ihrer natürlichen Bedürfnislosigkeit an der Ehre Freude hat (welche in der Darbringung jener Gaben liegt), so ehren wir (Christen) also doch nicht so ganz unvernünftig unsern Gott durch Gebet (δι' εὐχῆς)." Gerade diese Worte besagen, daß Gott von den Menschen auch durch Gaben nicht geehrt sein will. In c. 3 hatte Clemens erklärt, daß wir Gott nicht opfern (im heidnischen Sinn), weil er weder durch ἡδονή, noch durch κέρδος, noch auch durch τιμὴ καὶ δόξα sich locken lasse. Er lehnt also sowohl Opfergaben ab, welche Gott Genuß und Gewinn bringen könnten, als auch Opfergaben, welche Gott Ehre antun. Nun hatte er im vorliegenden c. 6 den Einwurf der Heiden berücksichtigt, sie wollten ja der Gottheit ihre Gaben nicht etwa zur Stillung eines Bedürfnisses darbringen, sondern nur als Ehrengabe. Und darauf entgegnet Clemens: „Wenn Gott sich freut, geehrt zu werden, da er doch von Natur aus nichts bedarf, so verehren wir Christen ihn doch nicht ohne Grund durch Gebet." Die Verehrung Gottes lehnt also Clemens nicht ab, sondern nur die Verehrung durch Gaben. Wie er in c. 3 die Ehrengaben abgelehnt, so auch hier Denn sonst bestünde ein Widerspruch zwischen c. 3 und c. 6. Dagegen aber nennt nun er das beste Opfer das Gebet, und dieses Opfer senden die Christen empor, indem sie mit dem gerechtesten Wort eine Ehrengabe bringen (γεραίροντες). Dieser letztere Ausdruck ist aber, nachdem Clemens soeben gesagt, daß Gott keine „Ehrengabe" wolle, unmöglich buchstäblich zu verstehen, sondern bildlich: er stellt den

konkreten Ehrengaben der Heiden die „Ehrengabe“ des Gebetes gegenüber und nicht etwa eine konkrete Ehrengabe, welche im eucharistischen „Logos“ bestünde. Clemens will also sagen: Ihr glaubt eure Gottheit durch Darbringen von Gaben zu ehren, wir ehren unsern Gott durch Gebet. Eure Opfergaben sind unvernünftig; denn es bedarf ihrer nicht, um die Gottheit zu ehren, weil die Gottheit ja dieser Gaben nicht bedarf. Viel vernünftiger ist es, die Gottheit durch Gebet zu ehren, „und dieses beste und heiligste Opfer senden wir mit Gerechtigkeit empor (ἀναπέμπομεν cf. Justin), indem wir mit dem gerechtesten Wort eine Ehrengabe bringen.“ Den heidnischen Opfergaben stellt Clemens als christliches Opfer das Gebet entgegen, welches in dem gerechtesten Wort besteht. Dieses Opfer ist also wesentlich „Gebet“, und keine Opfergabe! Dementsprechend kennt Clemens auch keinen konkreten christlichen Opferaltar. „Unser irdischer Altar ist also die Versammlung der den Gebeten (ταῖς εὐχαῖς) Obliegenden.“ Und nun redet Clemens von dem von den heidnischen Altären aufsteigenden Opferduft, welchen die Götter einsaugen. Nicht so aber der Gott der Christen. Wohl aber gebe es auch in der Kirche einen Opferduft. „Denn das Opfer der Kirche ist das Wort (λόγος), welches aus den heiligen Seelen wie Rauchwerk emporsteigt.“ Clemens redet zwar, wenn er von den heidnischen Opfern spricht, stets von den Opfern, mit welchen die Götter genährt werden, deren Duft die Dämonen einsaugen. Aber nicht bloß aus diesem Grund lehnt er ein materielles Opfer der Christen ab, sondern er leugnet in dieser Hinsicht überhaupt jede konkrete Gabe und erklärt allein das Gebet als das Opfer. Darum erklärt er auch gegen Schluß dieses

Kapitels ganz allgemein: „Man muß also Gott Opfer darbringen, nicht mit vielem Aufwand, sondern wie sie Gott gefallen, und jenes im Gesetz vorgeschriebene Rauchopfer, welches aus vielen Zungen und Stimmen im Gebet (*κατὰ τὴν εὐχήν*) besteht, oder vielmehr, welches aus verschiedenen Völkern und Geschlechtern durch die Gabe der Testamente zur Einheit des Glaubens gefügt und zu den Lobpreisungen vereinigt wird in reinem Sinn, einem gerechten und guten Leben, aus heiligen Werken und gerechtem Gebet“.

Es ist nicht ganz sicher, ob Clemens hier überhaupt von der Eucharistie redet; aber soviel steht fest, daß er nichts sagt von der konkreten Darbringung einer Gabe, sondern das Gebet allein als das gottgefällige Opfer bezeichnet, und zwar auch da, wo er von der Versammlung der Gemeinde, der *ἐκκλησία*, spricht.

„Das gemästete Kalb, so lautet eine gleichfalls dem Alexandriner zugeschriebene Stelle (S. Gr. tom. 9, 760 f.), wird geschlachtet (*θύεται*), welches sonst auch das Lamm heißt, . . . welches wie ein Schaf zur Schlachtung geführt wurde (*εἰς σφαγὴν ἀχθείς*), das markvolle Opfer (*θῦμα*), dessen Fett nach dem hl. Gesetz ganz dem Herrn gehört; denn es ist ganz dem Herrn zugeeignet und geweiht, so groß und stark, daß es für alles reicht und die davon Essenden sättigt. Fleisch und Brot ist es und als beides gibt es sich uns zur Speise. Den Söhnen nun, welche sich nahen, gibt der Vater das Kalb, welches geschlachtet und gegessen wird (*θύεται καὶ τρώγεται*).“ Dorsch hat (S. 243 f.) in dieser Stelle die Messe erblickt und zwar als „Schlachtung“ der Eucharistie, indem er darauf hinwies, daß das *θύεται καὶ τρώγεται* zeitlich zusammen-

gehöre. Allein der Verfasser unserer Stelle hält sich in der Ausdeutung dieser Parabel streng an den Verlauf derselben und will jedem Mißverständnis, welches aus dieser strengen Parallelisierung gefolgert werden könnte, vorbeugen. Insbesondere sichert er seine Deutung gegen zwei Mißverständnisse: a) als ob Christus jedesmal geschlachtet würde, so oft die Eucharistie genossen wird, b) als ob ein einziges „Mastkalb“ unmöglich soviele „Söhne“ nähren könne. Denn er macht sofort, nachdem er die Schlachtung des Mastkalbes erwähnt, eine Digression und sagt: „gewöhnlich sagt man bei uns statt ‚Kalb‘ ‚Lamm‘; denn ich rede von dem Lamm Gottes, von Christus, der ja wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt worden ist (εἰς σφαγὴν ἀχθείς)“. Diese letzteren Worte sind die Erklärung, und zwar die einzige Erklärung zu ϑύεται, welches ebenso der Vergangenheit angehört, wie das ἀχθείς. Und weil dieses Lamm einst zur Schlachtbank geführt worden, ist es jetzt Fleisch und Brot, und so reicht es sich uns zum Genuß. Clemens sagt nichts von einer neuen Schlachtung bei der Kommunion, sondern er sagt: das Lamm, einst geschlachtet, reicht sich uns zum Genuß, weil es jetzt beides ist, nicht bloß Fleisch, sondern zugleich auch Brot (ἀμφότερα). Mit Recht also, so kehrt Clemens wieder zu seinem Thema („das Mastkalb wird geschlachtet“) zurück, kann ich sagen, daß der Vater den Söhnen das Mastkalb vorsetzt, und es wird, wie jenes in der Parabel, geschlachtet und verzehrt. Aber so wie das parabolische Mastkalb bloß einmal geschlachtet wurde, so ist auch die Schlachtung des Gotteslammes eine einmalige; denn „es ist so stark und groß, daß es für alle reicht und alle sättigt, die davon genießen“. Denn (γάρ) es „ist“ (jetzt) nicht mehr bloß „Fleisch“,

sondern auch „Brot“. Daher gehört, trotz des Präsens θύεται „Opfern und Essen“ nicht zeitlich, sondern nur sachlich zusammen. θύεται καὶ τρώγεται sind hier nur zusammengestellt, um die Parallele zwischen Mastkalb und Gotteslamm strikte durchzuführen und zu zeigen, daß hier wie dort eine „Schlachtung“ feststeht als Voraussetzung zum Mahl. Ganz analog spricht Paedag. II, 2 von dem Logos als der großen Traube, welche für uns ausgepreßt worden ist (θλιβείς).

Eine eucharistische Maktation kann also aus dieser Stelle ohne Voreingenommenheit nicht herausgelesen werden; denn die Maktationstheorie war in jener Zeit noch nicht geboren. Dorsch sucht sie zwar zu erweisen aus Tertull. de pudicitia. Tertullian entrüstet sich über die katholische Praxis, auch die größten Sünder wieder zur Gemeinschaft zuzulassen, und schilt (M. L. 2, 997): „Auch der Apostat also soll das frühere Kleid, das Gewand des hl. Geistes, wieder erhalten (recuperabit), und wiederum den Fingerring als Siegel des Taufbades, und wiederum soll für ihn Christus geschlachtet werden (mactabitur)!“ Tertullian spricht hier, wie man sieht, mit Ausdrücken und Bildern aus der Parabel vom verlorenen Sohn: darum die Bilder vom Kleid, vom Ring, vom Mastkalb. Schon deshalb dürfen die Ausdrücke nicht gepreßt werden. (Er spricht ferner mit Emphase; die Futura: recuperabit, mactabitur haben hier nicht temporale Bedeutung, sondern sind zweifelnde Frageform.) Tertullian wußte ganz gut, daß z. B. die Katholiken die Taufe nicht wiederholten, und doch läßt er ihnen das signaculum lavacri wieder übergeben, d. i. den Ring. Daß das „rursus mactabitur Christus, wieder wird für ihn das Mastkalb geschlachtet“, ihm in der Tat bloß ein Bild ist, und Tertullian an eine abermalige Maktation in

der Messe nicht denkt, geht aus dem unmittelbar Folgenden hervor, wo er unter dem Bild derselben Parabel die Taufe eines Heiden beschreibt und unter der vestis pristina den status pristinus, unter dem annulus die pactio fidei versteht, unter dem Schlachten des Mastkalbes aber das „vesci opimitate dominici corporis, Eucharistia scilicet.“ Tertullian redet nur vom Genuß des geschlachteten Mastkalbes; das obige „rursus mactabitur illi Christus“ ist lediglich eine rethorische Wendung, welche genau das Bild der Parabel festhält, und heißt soviel als: wieder sollte ihm das geschlachtete Mastkalb d. i. der eucharistische Leib Christi zur Speise vorgesetzt werden.

Noch ein weiteres Wort von Clemens soll nach Dorsch die Eucharistie als Schlachtopfer dartun, nämlich Strom. V, 10 (M. Gr. 9, 101) „Speise und Trank des göttlichen Wortes ist die Erkenntnis der göttlichen Wesenheit. Darum sagt auch Plato im 2. Buch vom Staat: ‚Nicht durch Opfern eines Schweines, sondern durch ein großes und schwieriges Opfer‘ müsse man über Gott nachforschen. Paulus aber schreibt: ‚Und als unser Osterlamm ist Christus geopfert worden‘. In der Tat ein schwieriges Opfer, der für uns sich heiligende Gottessohn!“

Ich habe von dem, was ich in Antw. S. 91 ff. hierüber gesagt, nichts zurückzunehmen. Die Stelle ist jedem Unbefangenen auf den ersten Blick klar. Die Thesis des Clemens ist: „Speise und Trank ist für uns die Erkenntnis der göttlichen Wesenheit“. Kurz zuvor hatte er gesagt: „Speise ist uns die geheime Wissenschaft: das Fleisch und das Blut des Logos, das ist das Erfassen der göttlichen Macht und Wesenheit“. Es handelt sich nach Clemens also darum, durch Genuß von Fleisch und Blut sich die

Erkenntnis Gottes zu verschaffen. Von einem Opfer ist nur indirekt die Rede; um die Speise handelt es sich! Dieses Fleisch und Blut sind nun freilich das Resultat einer Schlachtung. „Die Erkenntnis Gottes wird also, meint Clemens, durch Genuß einer Opferspeise vermittelt. Aber das muß dann schon ein großes und schwieriges Opfer sein. Darum sagt schon Plato: Tieropfer helfen da nichts mehr, es gehört ein großes und wichtiges Opfer dazu her. Nun gut, sagt Clemens, dieses Opfer haben wir schon: als unser Passah ist Christus geschlachtet worden, das ist doch wahrhaftig ein großes und schwieriges Opfer, wenn der Gottessohn selbst sich für uns heiligt." Da ist doch ganz klar, daß Clemens hier nicht von einem neuen Schlachten Christi spricht, sondern nur von dem Einen Opfertod: Als unser Passah ist Christus geschlachtet worden. Das ist das große Opfer, welches, im Gegensatz zu den Tieropfern, die Gotteserkenntnis vermittelt. Und ebenso klar ist, daß das Sätzchen: „fürwahr ein schwieriges Opfer, der für uns sich heiligende Gottessohn!" ein zu dem „Passah" gehöriger erläuternder Zusatz ist, daß also das *ἁγιαζόμενος* und das *ἐτύθη* eins und dasselbe ist; es wird ja eben als jenes „schwierige Opfer" ausdrücklich bezeichnet, welches nach Plato nötig ist, um als Speise zur Gotteserkenntnis zu dienen. Clemens sagt damit ganz deutlich, daß die Schlachtung jenes schwierigen Opfers bereits vollzogen ist: Pascha nostrum immolatus est Christus. Das ist das Opfer, das geschlachtet ist, und das gegessen werden soll. Denn ums Essen, um die Speise handelt es sich in der ganzen Stelle, ja im ganzen Schluß des Kapitels überhaupt. Das *θύειν* ist nur die Voraussetzung dazu und hier Nebensache. Daher auch die Aoristform *θυσαμένους*.

Dorsch sucht seine Aufstellung zu retten, indem er (S. 245 f.) das „Du mußt opfern“ besonders betont. Du, ein jeder Christ, müsse opfern, und deshalb könne Clemens unmöglich bloß die Kreuzestat Christi im Auge haben. Allein davon, daß jeder einzelne Christ opfern müsse, steht kein Wort da! Das Zitat aus Plato lautet ganz allgemein: *θυσαμένους — ζητεῖν χρῆναι*: man muß ein schwieriges Opfer schlachten und so nachforschen d. i. essen! Jeder einzelne muß wohl essen, aber nicht schlachten. Wer diese große Schlachtung vollzieht, ist völlig gleichgültig — die Speise, die daraus gewonnen wird, ist die Hauptsache. Die Speise nun ist Fleisch und Blut des Logos, der seinerzeit als unser Passah geschlachtet worden ist. Dorsch liest daher, trotz seiner Gegenwehr in der Fußnote S. 246, ohne jeden Grund eine eucharistische Oblation oder gar Maktation in den Zusatz „fürwahr ein großes Opfer, der für uns sich heiligende Christus!“ hinein; denn dieser Zusatz erläutert bloß das unmittelbar vorher genannte einmalige Kreuzopfer. Kurz, der Gedankengang ist der folgende: „Speise und Trank des Logos ist die Erkenntnis des göttlichen Wesens. Deshalb sagt Plato: Opfern (und essen) muß man deshalb nicht ein Schwein, sondern etwas Größeres. Weshalb? Weil eine Tieropferspeise nicht jene Erkenntnis verschafft. Dieses erforderliche größere Opfer nun ist Christus, der ja für uns als Osterlamm geschlachtet worden ist; das ist jenes erforderliche große und schwierige Opfer. Inwiefern? Weil es der Gottessohn selbst ist, der sich dabei für uns geheiligt hat.“ Von einer neuerlichen eucharistischen Schlachtung, oder gar von einer „fort und fort in der Eucharistie sich vollziehenden Opferung Christi“ steht kein Wort da!

Eine neue Stelle bringt Dorsch zur Stütze seiner Thesis bei, nämlich Strom. IV, 25 (M. G. 8, 1370): „Salem heißt Friede, als dessen König unser Heiland beschrieben wird, den Moses nennt: Melchisedek, König von Salem, der Priester des höchsten Gottes, welcher den Wein und das Brot gibt, die geheiligte (*ἡγιασμένην*) Nahrung als Vorbild der Eucharistie.“ „Hier wird einmal, bemerkt Dorsch (S. 247), ganz wie an der vorigen Stelle Christus mit Bezug auf den Genuß seines Fleisches und Blutes in der Eucharistie *ἁγιαζόμενος* heißt, diese selbst in ihrem Vorbild *ἡγιασμένη τροφή* genannt, und zu allem Überfluß dann diese selbst als Wein und Brot zu Christus als ihrem ‚Priester‘ in Beziehung gebracht.“ Allein zunächst schuldet Dorsch noch den Beweis dafür, daß an der vorher besprochenen Stelle (Strom. V, 10) Christus mit Bezug auf den Genuß seines Fleisches und Blutes in der Eucharistie *ἁγιαζόμενος* heiße. Wir haben gesehen, daß jenes *ἁγιαζόμενος* sich direkt auf das unmittelbar vorhergehende: Pascha nostrum immolatus est Christus, also den Kreuztod, bezieht. Damit aber ist auch für das *ἡγιασμένη τροφή* in unserer vorliegenden Stelle nicht entschieden, ob *ἡγιασμένη* = „geopfert“ ist. *ἁγιάζω* heißt in erster Linie: ich „heilige“, ich „weihe“, ich „konsekriere“. Die *τροφή*, von welcher Clemens spricht, besteht in Brot und Wein, welches Melchisedek „gegeben“ (*διδούς*), nicht „geopfert“ hat, und dieses Brot und dieser Wein ist *ἡγιασμένη τροφή*, insofern sie konsekriert ist. Damit ist noch nicht gesagt, daß in den Augen des Clemens „heiligen“ = „als Gabe darbringen“ sei. Ferner ist es nicht wahr, daß unser Text Brot und Wein zu Christus als ihrem Priester in Beziehung bringe. Christus ist hier ganz allein als Friedensfürst gekennzeichnet und als solcher mit

Melchisedek in Parallele gesetzt, welch letzterer nebenbei auch der Priester genannt wird, weil eben die Genesisstelle zitiert wird, und das dort auch erwähnte Brot nebst Wein dem Clemens nebenbei Veranlassung gibt, auf die in jenem vorgebildete Eucharistie hinzuweisen. Von einem opfernden Priester Christus ist keine Rede, um so weniger als auch der Priester Melchisedek an unserer Stelle nicht „opfert“, sondern „darreicht“.

Dorsch liest in alle diese Stellen seine vorgefaßte Meinung hinein, weil er um jeden Preis bei Clemens eine Oblation der Eucharistie bestätigt finden möchte; aber der Leser wird bei Durchsicht jener Stellen selbst finden, daß eben eine Oblation der Eucharistie weder auf Grund des Textes selbst, noch auf Grund des Zusammenhangs angenommen werden muß.

Zwei Stellen bei Clemens gibt es aber noch, in welchen man eine Oblation in der Eucharistie erblicken zu dürfen behauptet. Die erste steht in Strom. VII, 7 (M. G. 9, 452). Clemens handelt hier von dem Genuß von Speise und Trank, und setzt dem raffinierten Genußleben der damaligen Welt die christliche Art des Genusses entgegen. Der Christ „führt stets den ehrbaren Genuß aller Dinge auf Gott zurück und weiht zuerst (*ἀπάρχεται*) Speise, Trank und Salböl dem Spender aller Gaben, indem er Dank erstattet durch das Herschenken (*δωρεά*) und durch den Gebrauch (*χρῆσις*) und durch Wort (*διὰ λόγου*), welches ihm gegeben ist (*τοῦ δοθέντος αὐτῷ*).“ Hier ist zunächst von Liturgie nicht die Rede, sondern vom Privatleben der Christen, speziell ihrem Gebrauch von Speise, Trank und Öl, den Lebenselementen des Orients. Von diesen wird gesagt, daß ihr Gebrauch seitens der Christen ein dankbarer sei, indem sie dabei des Gebers aller Gaben gedenken. Ganz besonders sei dies der

Fall, wenn es sich um den erstmaligen Gebrauch handelt. Hier äußere sich der Dank auf mehrfache Weise: indem man die Erstlinge herschenkt, nämlich den Armen, indem man dann die Gegenstände in Gebrauch nimmt und endlich indem man formell in mündlichem Gebet dankt; *διὰ λόγου τοῦ δοθέντος αὐτῷ* kann entweder übersetzt werden: „durch das Wort, das ihm, Gott, gezollt wird," oder „durch das Wort, welches ihm, dem Christen, übergeben d. i. ihn gelehrt worden ist." Von liturgischer Opferung von Brot und Wein in der Eucharistie steht nichts da; es ist ganz allgemein von Speise, Trank und Öl die Rede. Da letzteres nicht Gegenstand eucharistischer Oblation sein kann, so muß eine solche auch nicht auf Speise und Trank bezogen werden. Allein es könnte indirekt doch von einer liturgischen Darbringung von Speise, Trank und Öl wenigstens eine Spur zu finden sein. Clemens spricht von dem Herschenken der Erstlinge als Dank an Gott (*δωρεά*). Nun wissen wir aus Justinus, daß die Christen bei der eucharistischen Feier Gaben für die Armen beigesteuert haben (Apol. I, 67), und daß die Christen, das was sie darbringen und worüber sie danksagen, „sich selbst und den Bedürftigen darbringen" (Apol. I, 13).

Und damit haben wir auch den Schlüssel zum Verständnis der Stelle (Strom. I, 19 MG. 8, 813), welche von solchen redet, die bei der Darbringung (*κατὰ τὴν προσφοράν*) Brot und Wasser verwenden, indem sie gegen die kirchliche Vorschrift über bloßes Wasser die Danksagung sprechen (*ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν*). Es ist aus unserer Stelle zu schließen, daß man die Eucharistiefeier zur Zeit des Clemens bereits mit den Namen *προσφορά* belegte, und zwar auf Grund der „Opfer", welche die Gläubigen für die Eucharistie

selbst und für die Armen vor den προεστώς brachten. Allein, das sei nicht geleugnet, man kann den Namen προςφορά auch ganz speziell auf εὐχαριστεῖν beziehen, so daß die Eucharistierung selbst als „Darbringung“ an Gott bezeichnet würde. Hier hätten wir dann die erste Spur der von nun an allmählich einsetzenden Erweiterung bzw. Symbolisierung des Opferbegriffs im Orient. Das Wesen der Feier ist immer noch das εὐχαριστεῖν, das Eucharistiegebet, und doch heißt die ganze Feier schon προςφορά. Der Gedanke der Oblation, der ja um dieselbe Zeit im Abendland bereits in Irenäus einen beredten Vertreter hat, wird auch im Morgenland lebendig. Von nun an werden wir eine Reihe von Schriftstellern finden, welche zunächst noch nebeneinander beide Opferauffassungen, die ursprüngliche, rein sachliche, und deren symbolische Einkleidung, zu Wort kommen lassen, bis schließlich die letztere im kirchlichen Sprachgebrauch die Vorherrschaft erlangen wird. Wir werden dann aber auch erkennen, wie wenig das zutrifft, was Dorsch S. 247 bemerkt: „Aber sollte Clemens auch nicht so deutlich sprechen, als es wirklich der Fall ist; sollte er überhaupt nur irgendwie in dem Sinn, wie es die allgemeine Überzeugung in der Kirche, bald wenigstens, sein sollte, verstanden werden können, so müssen wir ihn auch so verstehen. Das fordert der historische Zusammenhang der Dinge.“ Durchaus nicht; das wäre ein seltsames Prinzip historischer Betrachtung. Die historische Kontinuität verlangt zwar, daß die Sache und ihre Entwicklung stets in den Verhältnissen der Zeit ihren zureichenden Grund habe, aber durchaus nicht, daß die Sache stets, von Anfang an und für alle Zeiten, in Benennung und Behandlung sich gleich bleibe. Was anfangs einfach und ohne Symbolik geübt wurde, kann im Lauf der Zeit eine

bildliche Ausdeutung erfahren und, was dann daran erst nur bildlich erfaßt worden, kann sich wiederum im Lauf der Zeit in den Anschauungen der Massen zu buchstäblicher Auffassung verdichten.

6. Inhalt des eucharistischen Opfers nach den Apologeten.

Wie wir gesehen, sind auch die Apologeten, soweit sie von der Eucharistie handeln, darin einig, daß das eucharistische Opfer nicht im Darbringen von Fleisch und Blut Christi als einer konkreten Gabe an Gott bestehe, sondern in der Verherrlichung Gottes durch Gebet und Danksagung. Weil jedoch einerseits auch die Juden Gebete und Danksagungen neben ihren liturgischen Opfern kannten, andrerseits die Apologeten diese Danksagung durch Gegenüberstellung der außerchristlichen Opfer als eine liturgische Opferhandlung der Christen charakterisierten, muß diese Gebetsverherrlichung von besonderer Art gewesen sein, welche sich von allen anderen „Gebeten“ der Christen und der Juden wesentlich unterschied.

Der Inhalt des Eucharistiegebetes war, wie schon der Name sagt: „Danksagung“, und zwar eine generelle Danksagung und Anerkennung für alles, was Gott den Menschen erwiesen, in der natürlichen wie in der übernatürlichen Schöpfung. Eine solche Danksagung fanden wir schon in der Eulogie des jüdischen Hallelmahles, an welche Christus selbst bei Einsetzung des Abendmahls vermutlich anknüpfte, wir fanden sie bei der Didache, welche mit der jüdischen Halleldanksagung unbestreitbar verwandt ist; diese Danksagung und Anerkennung der Schöpfermacht und Schöpfergüte Gottes hatte Athenagoras als das christliche Opfer den heidnischen entgegengestellt: „Für ihn ist es das

größte Opfer, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausgebreitet und die Erde zum Mittelpunkt gemacht und die Menschen gebildet hat".

Justinus kennt als eucharistisches Opfer nur die Danksagung. Als allein würdige Art, Gott zu verehren, haben nach ihm (Ap. I, 13) die Christen Gott danken und verherrlichen gelernt „für die Schöpfung, für alle Lebensmittel zur Stärkung, für die Eigenschaften der Wesen, für den Wechsel der Zeiten, und darum bitten, daß wir durch den Glauben an ihn in die Unsterblichkeit zurückkehren". Brot und Wein in der Hand (*λαβών*), sendet der Vorsteher der Brüder „Lob und Verherrlichung" dem Vater des Alls empor (Ap. I, 65). „Über allem, was wir darbringen, verherrlichen wir den Schöpfer des Alls" (67). Nach c. 41 des Dial. cum Tryph. danken wir bei der Eucharistie Gott „für die Erschaffung der Welt mit allem, was darin, und für die Erlösung aus der üblen Lage, in die wir versetzt waren". Kein Volk ist (nach c. 117) auf der Erde, wo nicht „Gebete und Danksagungen dem Vater und Schöpfer des Alls" dargebracht werden.

Die auffallende Übereinstimmung, mit welcher bei fast allen Liturgiebeschreibungen von der Apostelzeit an die Danksagung für die Schöpfung und bzw. Erlösung wiederkehrt, legt nahe, daß diese Danksagung der Grundgedanke des eucharistischen Opfergebets gewesen ist. Was aber dieses Gebet von allen anderen Danksagungen unterscheidet und zu einem eigentlichen „Opfergebet", ja einer Opfertat, macht, ist die Eigentümlichkeit, daß es dem Vater durch Christus, und zwar durch Christus als den Gekreuzigten, dargebracht wird, nicht in wörtlicher Formulierung, sondern dadurch, daß eben durch dieses Gebet Christus im

Hinblick auf seine Kreuzigung konkret gegenwärtig gemacht wird. Durch Christus allein wird ja, nach allgemeiner Auffassung des Urchristentums, Gott alle Verherrlichung zuteil, und nur durch diesen Mittler kann die Menschheit Gott würdig ehren. Die große Verherrlichungstat Christi aber bestand eben in seinem Sterben und Auferstehen. Nur die Feier dieses Sterbens und Auferstehens Christi also kann die vollkommene Danksagung, das vollkommene Opfer der Christen sein. So haben wir schon beim Abendmahlsbericht gehört, daß der Herr danksagend seinen Leib und sein Blut, und zwar als die Objekte seiner blutigen Opfertat, gegenwärtig machte und seine Jünger dasselbe tun hieß; wir haben bei Paulus gelesen, daß die Christen beim Genießen der Eucharistie den Tod Christi verkündigen sollten. Der Hebräerbrief verlangt, daß wir anstelle der alten Kultopfer durch Christus, den extra castra Gekreuzigten, Gott das Lobopfer des Gebetes darbringen sollen. Ignatius stellt den Christen von Smyrna die Eucharistie als „Gabe von Gott“ dar, welche in dem Fleisch Christi besteht, das für uns gelitten hat und wiedererweckt worden ist, und welche durch „Danksagung und Gebet“ hergestellt wird. In diesem Sinne grüßt er auch (ibid. XII, 2) die Gemeinde „im Namen Jesu Christi und in seinem Fleisch und Blut, Leiden und Auferstehung in leiblicher und geistiger Einheit mit Gott und ihr.“ Die leibliche Einheit mit dieser fernen Gemeinde in Fleisch und Blut, Tod und Auferstehung Christi kann nur als durch die Eucharistie vermittelt gedacht werden. Diese Eucharistie vermittelt den Christen also nach Ignatius Fleisch und Blut Christi unter spezieller Bezugnahme auf dessen Tod und Auferstehung.

In demselben Gedankenkreis bewegt sich auch

Justinus, nach welchem „Gebete und Danksagungen“ die einzigen Opfer der Christen sind, aber insofern sie „durch den Namen Christi, des Gekreuzigten“ (vgl. hierzu den soeben zitierten Ausdruck bei Ignatius u. Dial. c. 117, bis) dem Schöpfer des Alls dargebracht werden.“ Nachdem Justinus Apol. I, 13 als die Opfer der Christen die Danksagung für die Schöpfung, den Lebensunterhalt und die *ἀφθαρσία* (vgl. hiermit die Übereinstimmung mit dem Dankgebet Didache X) erklärt, fügt er bei, daß wir dies von Christus, unserem Lehrer, gelernt haben, und daß Christus dazu (*εἰς τοῦτο*) Mensch geworden und gekreuzigt worden sei. Mittels Christi Tod also bringen wir in der Eucharistie Gott den Dank für unsere Schöpfung und Wiederherstellung dar. Nach c. 65 besteht unser Eucharistiegebet in „Lob und Verherrlichung des Allvaters durch den Namen des Sohnes und des hl. Geistes“, und ebenso c. 67. Im letzteren Kapitel wird noch dazu erklärt, warum wir gerade am Sonntag diese Eucharistie halten: „Weil dies der erste Tag ist, an welchem Gott die Finsternis und die Materie wandte und die Welt erschaffen hat, und weil Jesus Christus an demselben Tag von den Toten auferstanden ist. Denn am Tag vor dem Samstag haben sie ihn gekreuzigt, und am Tag nach dem Samstag, d. i. am Sonntag, erschien er seinen Aposteln und Jüngern, und lehrte sie das, was wir auch euch zur Erwägung mitgeteilt haben“ (nämlich die Eucharistie). Die eucharistische Danksagung bezieht sich also direkt auf die Schöpfung und Erlösung, ja sie vollzieht sich sogar eben in der Herstellung des erlösenden Leibes und Blutes Christi. Kap. 66 erklärt: „Wie durch Gottes Wort der menschgewordene Jesus Christus, unser Erlöser, Fleisch und Blut zu unserer Erlösung

empfing, so ist auch, wie wir gelehrt worden sind, die durch das von ihm stammende Gebetswort eucharistierte Speise Fleisch und Blut jenes menschgewordenen Jesus". Hiermit ist einmal gesagt, daß der *λόγος εὐχῆς*, die konsekrierende Danksagung von Jesus Christus selbst herrühre (die Worte: „Das ist mein Leib", „Das ist mein Blut" werden nachher wörtlich angeführt, aber beidesmal in Verbindung mit einer „Danksagung", so daß aus dieser Stelle nicht klar ersichtlich ist, ob nach Justinus der Herr gerade durch jene Worte, oder durch das „Danksagen" überhaupt konsekriert habe). Ferner ist der konsekrierende *λόγος εὐχῆς* in Parallele gestellt mit dem Schöpferwort Gottes, dem *λόγος θεοῦ*, insofern beide das Fleisch und Blut des Gottmenschen herstellen, und zwar zum Zweck unserer Erlösung.

Bis jetzt steht einmal soviel fest: das eucharistische Opfer ist ein Danksagungs- und Verherrlichungsgebet, welches durch den gekreuzigten Christus Gott dargebracht wird. Dieses unser Darbringen durch den gekreuzigten Christus vollzieht sich darin, daß dieses Gebet eben diesen Christus konkret gegenwärtig macht, durch welchen Gott die Schöpfung vollbracht, und der durch sein Sterben und Auferstehen die gefallene Schöpfung erlöst und Gott vollkommen und auf ewig verherrlicht hat. Weil aber wir Christen es sind, welche durch das Gebet die Gegenwart dieses Christus und damit auch dessen Verherrlichung Gottes in der Eucharistie bewirken, so ist dadurch die Verherrlichung Christi zugleich auch unsere Tat. Und als vernünftige Gottesverehrer müssen wir uns des Inhaltes und der Tragweite unserer Gebetstat auch bewußt sein: Die Verherrlichung Gottes durch Christus bestand in seinem Sterben (und Auferstehen); daher üben wir nach

Justinus die Eucharistie aus in ausdrücklicher Erinnerung an Christi Erlösungstat.

Daß die Eucharistiefeier eine Erinnerungsfeier ist, in welcher wir der Passion gedenken, spricht Justinus, abgesehen von den oben angeführten Zitaten, direkt und unzweideutig aus Dial. c. 41, c. 70, c. 117. Eine andere Frage aber ist: War die Leib und Blut Christi herstellende Danksagung selbst der Gedächtnisakt, oder war die erstere oder der letztere nur ein begleitendes Moment?

Die „Danksagung" ist in den Augen Justins nicht Begleitakt, sondern das Wesentliche. In Apol. I, 13 wird als einzig würdiges Opfer das „Danksagen und Verherrlichen" statuiert. Ap. I, 65, 67, wo die Liturgie beschrieben wird, wird allein das „Danksagen" als der liturgische Hauptakt dargestellt und noch dazu durch Zusätze wie „aus allen Kräften", „ausführlich", ausgezeichnet und hervorgehoben. Dial. c. 70 spricht vom Fleisch und Blut Christi, welches Christus uns „danksagend bereiten" hieß (*εὐχαριστοῦντας ποιεῖν*). Bloß mechanisches Herstellen von Leib und Blut Christi wäre als menschlicher Akt indifferent. Die Absicht und Meinung erst gibt ihm den religiösliturgischen Charakter, und dieser liegt im *εὐχαριστεῖν*. Also ist das Bereiten von Leib und Blut Christi wesentlich ein Danksagungsakt. Endlich erklärt Dial. c. 117, daß in der Eucharistiefeier, welche an die Stelle der materiellen Opfer des alten Kultus getreten sei, Gebete und Danksagungen allein nach Christi Auftrag das Opfer seien. Somit steht fest, daß die „Danksagung" das Wesentliche am eucharistischen Opfer ausmacht. Inwiefern? Insofern als dieses Danksagungsgebet Christum konkret gegenwärtig macht (*ποιεῖ*), und zwar unter Hinweis auf seine Passion.

Demnach wäre wenigstens die Erinnerung an die Passion nicht wesentlich, sondern begleitendes Moment? Mit nichten! Derselbe Justinus bezeichnet als Zweck dieses *ποιεῖν* die Erinnerung an Christi Leiden: Das Brot der Eucharistie hieß uns Christus bereiten „zur Erinnerung an das Leiden, das er für die Menschen erduldet“ (Dial. c. 41), „zur Erinnerung an den Leib, welchen er für die an ihn Glaubenden angenommen, um derenwillen er auch leidensfähig wurde“ (Dial. c. 70). In Dial. c. 117 wird die Feier mit der trockenen und flüssigen Nahrung, also die Eucharistiefeier, eine *ἀνάμνησις* genannt, welche speziell das Leiden des Gottessohnes zum Gegenstand hat. (Die Konjunktion *καί* muß hier erklärende Bedeutung haben; denn von einem andern „Gedächtnis“ als an das Leiden Christi weiß Justins Eucharistiefeier überhaupt nichts. In der Tat hat *καί* auch die Bedeutung von „und zwar“, „nämlich“). Bei dieser Anamnesis, erklärt Justinus, sind „Gebete und Danksagungen“ das Opfer, und da eben das Danksagungsgebet das Fleisch und Blut des geopferten Gottmenschen, also die Grundlage der Anamnesis, herstellt, geht man nicht fehl mit dem Schluß: die Anamnesis ist die Danksagung. Denn die Anamnesis liegt in dem Bereiten dieses Fleisches und Blutes (Dial. c. 70: *ὃν* [scl. *ἄρτον*] *εἰς ἀνάμνησιν παρέδωκε ποιεῖν*; c. 117: *ἐν ᾗ* [scl. *τροφῇ*] *τοῦ πάθους μέμνηται*). Dieses Bereiten aber erfolgt durch die Danksagung (Dial. c. 70 *εὐχαριστοῦντας* [d. i. dadurch, daß wir danksagen] *παρέδωκε ποιεῖν*). So allein gliedert sich allen übrigen, übereinstimmenden, Auslassungen Justins über die Eucharistie auch Dial. c. 41 widerspruchsfrei ein: „Das Mehlopfer war der Typus des Brotes der Danksagung, welches Jesus Christus zur Erinnerung an sein Leiden

uns bereiten hieß, damit wir zugleich (ἅμα τε) Gott danksagen". Das „Bereiten" schließt in Einem Akt zugleich die „Erinnerung" und das „Danksagen" ein. Das Ganze ist Ein Akt. Und dieser Eine Akt kann von zwei Seiten betrachtet werden: für die Menschen ist er eine Erinnerung, für Gott Danksagung und Verherrlichung, beides aber durch den konkret gegenwärtigen Christus. Darum sagte ich in Antw. S. 65: „Während die Anamnesis nur uns Menschen angeht, ist der Gott betreffende Opferakt Danksagung und Verherrlichung".

Hiergegen wirft Dorsch S. 267 ein: „Sagt etwa Justin dies, oder liest es eben unser Autor wieder willkürlich in ihn hinein?!" Nein, Justin sagt das nicht; aber in seine Worte muß das jeder hineinlesen, der der Überzeugung ist, daß Gott nicht „erinnert" zu werden braucht, wie ein vergeßlicher Mensch! Dorsch nennt S. 268 die besagte Unterscheidung eine eigene „Erfindung" von mir. Ich sagte im Anschluß an diese Unterscheidung weiter: „Justin spricht also wortwörtlich das aus, was ich oben und in MC. konstatiert: das Opfer der vorirenäischen Christenheit besteht darin, daß wir Leib und Blut Christi gegenwärtig setzen und dadurch Gott verherrlichen!" Dorsch hängt sich nun (S. 268 Fußnote) wieder an meinen Ausdruck „wortwörtlich" und meint: „Wortwörtlich?" Ich finde nichts von „Leib und Blut Christi" an der betreffenden Stelle (Dial. c. 41), nichts von „gegenwärtig setzen", und seit wann heißt ἅμα „dadurch?" Hierauf antworte ich: Ich habe nicht gesagt, daß Justinus an „dieser Stelle (Dial. c. 41)" jenen Ausspruch tue. Sondern ich sagte mit meinem „also", daß diese Stelle im Zusammenhalt mit den übrigen Äußerungen Justins wortwörtlich das ergibt, was ich behauptet habe.

„Leib und Blut Christi“ steht in Dial. c. 70. „Gegenwärtig setzen“ steht in dem *ποιεῖν* c. 41 und c. 70! Und daß *ἅμα* hier den Sinn von „dadurch“ hat, ergibt sich, wie oben erwiesen, daraus, daß das Gegenwärtigsetzen, das Leidensgedächtnis-halten und das Danksagen ein und derselbe Akt sind.

Was Dorsch in derselben Fußnote noch weiter bringt, ist bereits an anderer Stelle besprochen und widerlegt worden.

Das Danksagen, das Konsekrieren und die Gedächtnisfeier ist also nach Justinus völlig eines und dasselbe, und es ist das Opfer der Christen. Dies spricht kurz und bündig in Einem Satz Dial. c. 117 aus, wo gegenüber den „Gebeten“ der Juden, und, weil diese nach Tryphon die materiellen Kultopfer ersetzten, auch diesen gegenüber, als Opfer der Christen „allein Gebete und Danksagungen“ erklärt werden und beigefügt wird: „Es gibt kein Volk, bei welchem nicht dem Vater und Schöpfer des Alls durch den Namen des gekreuzigten Jesus Gebete und Danksagungen dargebracht werden“. (Vgl. Dial. c. 117 *διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου*). „Durch den Namen des gekreuzigten Jesus“ heißt nach allgemeinen Sprachgebrauch im Altertum: „durch den gekreuzigten Jesus“ (cf. z. B. Act. IV, 12). In ihm ist auf Grund seiner Opfertat am Kreuz alle Verherrlichung, die Gott von den Geschöpfen erwiesen werden kann.

Darum nannte ich Christum (Antw. S. 41) die personifizierte Danksagung, die wir durch die Konsekration schaffen. Dorsch spottet dazu S. 264: „Eine ganz wundersame Erklärung! Mein Gegner wollte erklären, wie wir in der Eucharistie eine Danksagung, ‚mit Brot und Kelch‘ haben, und er zeigt uns nun, wie wir ‚durch die Konsekration‘ (Konsekrations-

worte) dies zu Wege bringen! Das ist immerhin zweierlei; das eine, nämlich Brot und Wein, sind konkrete Gegenstände, die Konsekration besteht in Worten.“ Ich habe nirgends geleugnet, daß zur Konsekration die konkreten Gegenstände von Brot und Wein erforderlich seien. Die Konsekration setzt diese ja voraus. Ich sagte aber, daß nicht diese Gegenstände an sich die Opfergaben seien, sondern daß das Konsekrieren dieser Gegenstände unsere Opfertat sei. So besteht in der Danksagung mit Brot und Kelch das Opfer. Brot und Kelch sind freilich das notwendige Substrat der Danksagung, aber nicht Opfergaben, die es im Eucharistieopfer überhaupt nicht gibt. Dasselbe besteht nach Justinus wirklich in Worten, nämlich in einem Gebet. Aber dieses Gebet ist wirksam, indem es Christum gegenwärtig macht. Allein auch der konkret gegenwärtig gewordene Christus ist keine Opfergabe, und kann es nicht sein, weil er nicht einmal am Kreuz eine „Gabe“ war. Aber er verherrlicht auf ewig Gott durch seine blutige Kreuzestat und diese Verherrlichung ist untrennbar von seiner Person. Dadurch also, daß wir in Brot und Kelch diese Person gegenwärtig machen, machen wir, in eigener Tat, auch seine Verherrlichung Gottes gegenwärtig, und dadurch wird seine Gottesverherrlichung zugleich auch unsere Gottesverherrlichung, seine einmalige und allgenügende Opfertat auch unsere Opfertat. (Näheres hierüber im letzten Abschnitt.) Damit richten sich Dorschs Bemerkungen von selbst, mit welchen er meine Thesis S. 264 abtun zu können glaubt, welche aber nur beweisen, daß Dorsch meine Thesis nicht einmal richtig zu erfassen und wiederzugeben vermochte.

Clemens von Alexandrien sprach sich nicht so

deutlich aus; es ist überhaupt nicht sicher ausgemacht, ob er an allen Stellen, die wir zu besprechen haben, vom eucharistischen Opfer spricht. Aber die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, und wir werden sehen, daß, was er sagt, sich mit den eucharistischen Begriffen des Justinus vollkommen deckt. Strom. VII, 3 lehnt Clemens jede Art von Opfergabe an Gott ab, möge sie nun Gott zum Vergnügen oder zur Ehrenbezeugung dargebracht werden, und Strom. VII, 6 erklärt er jeder konkreten Ehrengabe gegenüber das Gebet als das beste Opfer, indem wir Christen Gott „mit dem gerechtesten Wort ehren“ (*τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ γεραίροντες*). Es ist oben der Beweis geliefert worden, daß weder dieser *λόγος* den konkreten Logos als eucharistische Oblation, noch das *γεραίρειν* ein buchstäbliches Gabendarbringen bedeuten könne, da ja Clemens im nämlichen Atemzug jede Ehrengabe an Gott als unmöglich abgewiesen und eben jenen Logos und jenes *γεραίρειν* als „*εὐχή*“ bezeichnet hatte. „Das gerechteste Wort“ also kann, vorausgesetzt, daß unsere Stelle von dem liturgischen Opfer der Christen spricht, ganz allein das sein, was Justinus *εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι* nennt. Gerade der seltsam klingende Ausdruck *ὁ δικαιότατος λόγος* läßt auf ein ganz einzigartiges „Gebet“ schließen, nämlich auf das Konsekrationsgebet, welches Christum real gegenwärtig macht. Selbst wenn man aber unter dem *λόγος δικαιότατος* den persönlichen Logos verstehen will, kann derselbe nach dem, was Clemens kurz zuvor über die „Ehrengaben“ gesagt, nicht als solche aufgefaßt werden; die Stelle hieße dann: „Wir verehren Gott durch Gebet (*ευχή*), und dieses beste und heiligste Opfer senden wir ihm in Gerechtigkeit empor, indem wir ihn durch den gerechtesten Logos ehren“, d. h. indem wir durch dieses Gebet den

Logos, der Gott allein würdig verherrlicht, in Existenz treten lassen. Dorsch stellt hierzu S. 242 die Frage: „Ist jetzt das Konsekrationswort das Ehrengeschenk oder Christus, der ‚herausgesprochen‘ wurde?“ Antwort: Das Konsekrationswort, und zwar insofern es Konsekrations-Wort ist, d. i. insofern es Christus in Existenz treten läßt, wird hier bildlich (den heidnischen Gaben gegenüber) als „Ehrengeschenk“ bezeichnet. Christus aber ist persönlich überhaupt nicht Ehrengabe, sondern Christi Opfertat am Kreuz, Christi Danksagung und Verherrlichung, durch die Konsekration, die *εὐχή*, vergegenwärtigt, ist unser „Ehrengeschenk“. Das „Darbringen dieses Ehrengeschenks“, der Opferakt, ist eben die *εὐχή*.

Ganz dasselbe besagt auch der Zusatz, welchen Clemens seinen Worten beifügt: „durch welches *(δι᾽οὗ)* (scl. Wort) wir die Erkenntnis empfangen (Präsens: *παραλαμβάνομεν*), durch dieses *(διὰ τούτου)* verherrlichen wir, was wir kennen gelernt haben“ (Perfekt: *μεμαθήκαμεν*) d. i. Gott. Man könnte unter dem *οὗτος* den persönlichen Logos, unsern Lehrer, verstehen. Aber auch so wäre nur gesagt, daß wir durch ihn Gott verherrlichen, nicht aber, daß wir ihn Gott als Gabe schenken, und Clemens spräche nur das aus, was schon in dem Eucharistiegebet der Didache c. 9 zu lesen war: „Wir danken Dir, Vater, für die Erkenntnis, deren Du uns gewürdigt hast durch Jesus, Deinen Sohn“, also noch immer lediglich die *θυσία αἰνέσεως διὰ Χριστοῦ* von Hebr. XIII, 15. — Ich halte aber dafür, daß das *οὗτος* sich auf das *λόγος* des vorhergehenden Satzes bezieht, welches ich mit dem Konsekrationsgebet identifiziert habe. Denn es wird gesagt, daß wir durch das, wodurch wir (noch immer, *παραλαμβάνομεν*) die Kenntnis erlangen, durch ebendas auch den verherrlichen, welchen

wir (durch dieses παραλαμβάνειν) kennen gelernt haben (μεμαθήκαμεν). Es ist bekannt, daß das eucharistische Gebet in den Liturgien die Gottestat der Schöpfung und Erlösung kompendiös zusammenfaßte (vgl. oben Athenagoras, Justinus, ja schon die Didache). Durch dieses Gebet also erhalten wir (παραλαμβάνομεν) jedesmal die Kenntnis von Gott und seinen Werken überliefert, und durch dasselbe „Danksagungs"-Gebet preisen wir den, welchen wir kennen lernen durften.

Über die Beziehungen, in welche Clemens das eucharistische Opfer zum Kreuzopfer brachte, erfahren wir aus den bisher behandelten Stellen gar nichts, wenigstens nichts direkt. Aus den andern oben angeführten Zeugnissen des Clemens ersehen wir nur, daß die Eucharistie als der am Kreuz getötete Christus das „Mastkalb" ist, welches der Hausvater den heimkehrenden Söhnen vorsetzt, oder das Lamm, welches als Opfer am Kreuz geschlachtet worden, und dessen Genuß uns die Kenntnis der göttlichen Wesenheit vermittelt, oder endlich die Traube, welche für uns ausgepreßt worden ist.

II. Teil.

Die symbolische Einkleidung des eucharistischen Opferbegriffs.

1. Die Übergangszeit.

1. Der vor- und außerchristliche Opferbegriff hatte im Opfer eine konkrete Gabe erblickt, welche die Menschen zur Anerkennung der göttlichen Majestät der profanen Verwendung entzogen und vor Gott vernichteten. Diese Opfer wurden nach der Lehre der Apostel durch den Kreuzestod Christi aufgehoben und

abgeschafft, und nicht nur die Opfer selbst, sondern auch der bisherige Opferbegriff. Das einzige Opfer, welches den bisher angestrebten Zweck erreicht hat, und darum das einzige, wahre Opfer ist die Erlösungstat Christi. Wohl bezeichneten die Apostel zuweilen diese Tat mit den hergebrachten termini der vorchristlichen Oblation, aber sie taten es nur, wo sie dieselbe gleichnisweise mit den alten Opfern in Parallele stellten, um an bekannten Bildern das Eine Opfer zu illustrieren. Sonst aber bezeichnen sie das Opfer Christi nicht als Gabe an Gott, sondern als Tat, als Vollzug des göttlichen Willens, als Gehorsamsakt. Als solcher ist dieses Opfer einzig, und ein Opferbegriff als Genusbegriff hatte praktisch aufgehört, weil sich der Opferbegriff des neuen Bundes in diesem einzigen Opfer erschöpfte. Dieses Opfer sollte aber fortdauern bis ans Ende der Zeiten. Durch Christus, insofern dieser das allein Gott wohlgefällige Opfer vollzogen, sollten die Christen hinfort Gott das Lobopfer darbringen. Dieses Lobopfer aber war „die Frucht der Lippen, die Gottes Namen preisen“, also ein Gebet, welches durch Christus, den Gekreuzigten, Gott verherrlichen sollte. Und zwar ist es jenes Gebet, welches die Worte umschließt, wodurch Christus in Brot und Kelch als Mahlobjekt gegenwärtig wird, und zwar in ausdrücklichem Hinweis auf seine einmalige, blutige Opfertat. Das Opfer der Christen war mithin inhaltlich dasselbe, was das einmalige Opfer Christi war, aber darum keine konkrete Oblation von Leib und Blut Christi an Gott, sondern ein Gebet, welches die einmalige Opfertat Christi vor Gott und den Menschen vergegenwärtigte, und dadurch eine Danksagung und Verherrlichung Gottes war. Das Christentum hatte also an die Stelle des alten einen gänzlich

neuen Opferbegriff gesetzt. Die apostolischen Väter ließen diese Idee in ihrer von den Aposteln überkommenen Fassung bestehen und auch die Apologeten hielten den Gebetscharakter des eucharistischen Opfers gegenüber den heidnisch-jüdischen Oblationsgedanken streng aufrecht. So gelangte der urchristliche Opferbegriff bis in die Zeit des Irenäus. Von nun an aber wird die konkrete Eucharistie auch als Opfergabe bezeichnet, anfangs schüchtern, dann immer lauter. Es beginnt also eine neue Phase in der Entwicklung, welche sich schon seit längerer Zeit vorbereitet hatte, und welcher zwei Faktoren zugrunde liegen mochten, ein ideeller und ein zeremonieller.

a) Schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts macht sich die Neigung zu einer etwas konkreteren Betrachtung der Sache geltend. Zum erstenmal nehmen wir es bei Justinus wahr. Zwar hält auch er noch immer daran fest, daß unser eucharistisches Opfer „Gebete und Danksagungen durch den Namen des gekreuzigten Jesus“ seien. Allein gerade der eucharistische Jesus tritt als konkreter Faktor bei ihm viel mehr in den Vordergrund als ehedem. Justin redet wiederholt von dem „Machen“ des Leibes und Blutes Christi; ja, er bringt einmal ganz gegen seine sonstige Auffassung, wenn auch nur bildlich, Brot und Becher bereits in Parallele mit einer konkreten Opfergabe im alten Bund. Er bringt wiederholt das Opfer des neuen Bundes in Beziehung zu den konkreten Opfern bei Malachias und zwar prononzierter und spezieller, als es die Didache getan. Wenn dieses Verfahren auch nur gelegentlich und durch exegetische Gründe veranlaßt war, und mit der wirklichen Anschauung Justins nicht übereinstimmte, so ist die Erscheinung doch ein Symptom beginnender Ver-

arbeitung des überlieferten Eucharistiegedankens. Es versteht sich ja von selbst, daß eine Idee, welche so sehr der Mittelpunkt des religiös-kirchlichen Lebens war, wie der eucharistische Opferbegriff, nicht unfruchtbar blieb, sondern die Geister lebhaft beschäftigte. Neue Beziehungen und Ideenverbindungen traten ein, bei den einzelnen Gläubigen wie bei den Predigern und Liturgen. Durch Gedankenaustausch, Vorträge und Schriften wurden die neuen Gedanken verbreitet, und unmerklich trat die Eucharistie in ein neues Licht. Speziell das Ende des zweiten Jahrhunderts schenkte den Christen längeren Frieden, ja mitunter Begünstigung. Die Folge war stärkerer Zulauf von Konvertiten. Dieselben kamen vom Judentum und Heidentum herüber und brachten ihre ererbten Opferanschauungen mit (man denke an analoge Erscheinungen von oft selbst wunderlicher Verquickung von Christentum und Heidentum im vierten Jahrhundert). In den härteren Zeiten der Verfolgung hatte man, es ist psychologisch und katechetisch begreiflich, gegenüber den außerchristlichen Kultideen straff und streng an der hergebrachten Form der apostolischen Tradition festgehalten; jetzt mochte man nachsichtiger sein, indem man die außerchristlichen, speziell die jüdischen Kultelemente zur Illustration und Verdeutlichung der christlichen Wahrheiten ausgiebiger benützte, wie uns eben Justinus Dial. c. 41 vermuten läßt. So wurde da und dort auch mit der Eucharistie ein symbolischer Gedanke verknüpft, welchen die frühere Zeit aus pädagogischer bzw. katechetischer Besorgnis ferngehalten hatte. So wußte man, daß das Eucharistiegebet ein Opfer war; man wußte, daß dieses Gebet über Wein und Brot gesprochen wurde, welche in den alten Kulten als Opfergaben Verwendung fanden; man wußte, daß die

Eucharistie Fleisch und Blut des geopferten Gottmenschen enthielt, dessen Opfertat die Apostelbriefe selbst „Oblation“ u. dgl. nannten, daß also die alte Opferidee, wenn auch nur bildlich, auch im Christentum, wenigstens mit Beziehung auf das Kreuzopfer, noch lebendig war. So war es fast unausbleiblich, daß man den symbolischen Oblationsgedanken allmälich auch auf die Liturgie übertrug, so daß auch diese wieder den Charakter einer symbolischen Gabendarbringung empfing, welchen man bisher von dem liturgischen Opferbegriff streng ferngehalten hatte.

b) Zu diesen ideellen Wandlungen kamen zeremonielle, welche einer symbolischen Einkleidung des eucharistischen Opfers wesentlichen Vorschub leisten konnten: die Trennung der Eucharistie von der Agape und die Einbeziehung der Oblationen der Gläubigen in die Liturgie.

Die Apostel hatten die Eucharistiefeier vom Herrn in den Formen eines Mahls, speziell des häuslichen Passah, empfangen. So wurde sie auch in der ganzen apostolischen Zeit und teilweise noch später begangen (MC. S. 9 ff., 18 ff., 36). Gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts begann man aber, die Eucharistie von dem Liebesmahl zu trennen, zuerst wohl im Abendland (MC. S. 106 ff.). Damit trat der liturgische Charakter der Eucharistie auch formell noch mehr als bisher in den Vordergrund. Der Tisch, von den bisherigen Mahltischen getrennt, empfing allmälich, aber immer deutlicher, den Namen und die Bedeutung eines Altars (MC. S. 108—117), die durch Handauflegung zum Vollzug der Liturgie Ordinierten, die bisher nur die Namen *ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος, προεστώς* u. dgl. geführt hatten, empfangen vom Ende des zweiten Jahrhunderts an den altjüdischen Namen *ἱερεύς*, sacerdos,

ein Titel, mit welchem bisher nur Christus oder die Christen als ganzes Volk (nach I Petr. II, 5) beehrt worden waren. All das erklärt sich nur aus einem Wandel in der Opferanschauung, der sich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vollzogen haben muß.

Sehr früh wurde begonnen, mit der Liturgie eine Oblation von Naturalien und Geld seitens der Gläubigen zu verbinden. In den Tagen der Apostel spielte die *κοινωνία* eine große Rolle, sei es, daß sie in einem gemeinsam zusammengeschossenen Liebesmahl (Act. VI, 1; I Cor. XV, 2) oder in einer Sammlung für die Bedürftigen bestand. Auch der Barnabasbrief redet von dem „gemeinsamen Mahl". Nach den Andeutungen, welche I Cor. XV, 20 ff. gibt, wäre es Brauch gewesen, daß die Wohlhabenden zum gemeinsamen Liebesmahl ihren Beitrag mitbrachten, und so scheint es geblieben zu sein (cf. MC. S. 138 f.), auch nachdem die Eucharistiefeier von der Agape völlig getrennt auftrat. Schon Clemens von Rom spricht von Bischöfen, welche „heilig und untadelig, d. i. ohne der Parteilichkeit geziehen zu werden, die Gaben zugewendet haben (so läßt sich wenigstens der Ausdruck *τὰ δῶρα προςήνεγκον* verstehen, cf. Antw. S. 79 und das oben zu dieser Stelle Bemerkte). Aus Justinus Apol. I, 13 und I, 67 wissen wir, daß man alle Gaben, die man vor dem *προεστώς* für die Eucharistiefeier und für die Armen niederlegte, mit „Opfer" bezeichnete (*ἐπὶ πᾶσιν, οἷς προςφερόμεθα*); wenn auch dabei eine Opfergabe an Gott (Ap. I, 13) noch ausdrücklich verneint wurde, so war doch wenigstens der Name da, und zwar in Verbindung mit der Liturgie. Davon spricht auch Clemens von Alexandrien Strom. VII, 7, wo er erklärt, daß wir „dem Geber aller Dinge die Erstlinge von Speise, Trank und Salböl weihen, indem wir danksagen, sowohl

durch Verschenken (δωρεά), als auch durch (dankbaren) Gebrauch, als auch durch mündliches Gebet (λόγος). Erstere Art der Danksagung kann recht gut von den Oblationen für die Kirche und für die Armen verstanden werden, welche bei der Eucharistiefeier stattfand (vgl. Antw. S. 94 f.). Wir hätten also sicher schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bei den eucharistischen Versammlungen, und zwar als gottesdienstlichen Teil derselben, eine προςφορά, eine Darbringung von Gaben; freilich nicht von Gaben an Gott im Sinne eigentlicher „Opfer", wie sie von Juden und Heiden verstanden wurden, sondern im Sinn von Oblationen für die Kirche und für die Armen.

Allein aus diesen „Gaben" wurden auch die für die eucharistische Danksagung benötigten Elemente ausgelesen, und weil die „Danksagung" der Mittelpunkt der ganzen Feier war, trat ganz von selbst die προςφορά in immer engere Beziehung zur Eucharistie selber, deren ganze Feier schließlich nach den Oblationen προςφορά genannt wurde. Auch von dieser Weiterentwicklung haben wir einen literarischen Niederschlag. Clemens von Alexandrien spricht Strom. I, 19 von Häretikern, welche κατὰ τὴν προςφορὰν gegen die kirchliche Regel leeres Wasser eucharistieren. Das Opfer selbst besteht, wie Clemens anderwärts andeutet (VI, 3, 6) nicht in einer Gabendarbringung, sondern in der εὐχή; aber von der Oblation der Gläubigen ist der Name προςφορά bereits auf die ganze Feier übergegangen: προςφορά, nicht im Sinn von eucharistischem Opfer (eine solche lehnt Clemens ja eben ab). sondern im Sinn einer Darbringung der Gläubigen an den Liturgen zum Zweck des eucharistischen Opfers. Ganz deutlich erhellt dies aus dem apokryphen Handel des Petrus mit dem Magier (Hennecke, Neut. Apokr.

S. 394): Die Römer „bringen da dem Paulus Brot und Wasser dar, damit er ‚das Gebet' darüber spreche".

2. So kam es im Lauf des zweiten Jahrhunderts dahin, daß man allmälich, im Gegensatz zu der früheren Ausdrucksweise, Eucharistiebrot und Eucharistiewein selbst als oblatio bezeichnete: anfangs bloß äußerlich als Gabe der Gemeinde zum Zweck des eucharistischen Gebetsopfers, schließlich aber als Oblation an Gott selbst, ganz im Sinn der Opfer, wie man sie bei den Heiden und Juden zu verstehen von jeher gewohnt war. Christus, welchen man in der Konsekration gegenwärtig machte, um durch ihn Gott zu danken und zu verherrlichen, wurde allmälich selbst eine konkrete Opfergabe der Gemeinde an Gott genannt. Daß aber diese Bezeichnung lediglich symbolische Einkleidung war, und daß der alte, richtige christliche Opferbegriff des Konsekrationsgebets lebendig blieb, geht daraus hervor, daß die Schriftsteller jener Übergangszeit, wenn sie von dem eucharistischen Opfer sprechen, nebeneinander die alten und die neuen, symbolischen Termini gebrauchen. Bald erklären sie das eucharistische Opfer schlechthin als Gebet, als Danksagung, wie es die alte Zeit ausschließlich getan, bald nennen sie die zur Konsekration erst bestimmten Gaben oblatio oder selbst sacrificium, bald geben sie der fertigen, konsekrierten Eucharistie selbst diese Bezeichnung.

Klassischer Zeuge hierfür ist Tertullian; z.B. de orat. c. 19 spricht er davon, daß man an Stationstagen nicht nach Empfang der Kommunion die Kirche verlassen, sondern noch zum Offizium dableiben soll. „An Stationstagen glauben manche an den Opfergebeten (d. i. den an das Opfer sich anschließenden

Gebeten) nicht mehr teilnehmen zu müssen, weil die Stationsversammlung nach Empfang des Herrnleibs aufzulösen sei. Also einen andächtigen Gottesdienst sollte die Eucharistie auflösen? Oder verpflichtet sie (die letztere) uns Gott nicht um so mehr? Wird nicht dein Stationsdienst um so feierlicher sein, wenn du auch an Gottes Altar (d. i. vor Gott, betend, nicht bloß am Tisch Gottes, kommunizierend) stehst? Nachdem du den Herrnleib empfangen und verwahrt hast, ist beides heilsam: sowohl die participatio sacrificii (d. i. des Herrnleibs) als auch die executio officii." Der konkrete eucharistische Herrnleib wird also schlechthin sacrificium genannt, eine der alten Kirche bisher völlig fremde Bezeichnung. Umgekehrt vermeint man aber wieder Justinus zu hören, wenn wir vernehmen (ibid. c. 28): „Wir sind die wahren Anbeter und die wahren Priester, die wir, im Geiste betend, im Geist Gottes eigenes und wohlgefälliges Gebet opfern, jenes Gebet nämlich, welches er verlangt hat, welches er für sich angeordnet hat. Dieses . . . müssen wir unter Psalmen und Hymnen zu Gottes Altar emporsenden, und es wird uns bei Gott alles erlangen." Tertullian spricht hier von einem ganz bestimmten Opfergebet, welches Gott eigens für sich angeordnet hat: also höchst wahrscheinlich vom eucharistischen Opfergebet, von dem er noch zu allem Überfluß mit Nachdruck sagt, daß es „geistig" sei. Es kann Tertullian nicht nachgesagt werden, daß er auf der einen Seite (c. 19) den eucharistischen Leib des Herrn, auf der anderen aber das eucharistische Gebet als unser Opfer erklärt habe, somit sich in einer und derselben Schrift eklatant widerspreche. Denn die Schwierigkeit hebt sich, wenn wir uns erinnern, daß die erstere Bezeichnung nur eine, vom Oblationsritus hergenommene,

jetzt populär gewordene Symbolik bedeutet. Das Gleiche gilt, wo immer Tertullian von offerre, oblatio mit Bezug auf die konkrete Eucharistie spricht, z. B. de praescr. 40: „Mithras feiert — wie wir — auch die Oblation des Brotes". Vgl. De virgg. vel. 9 und exhort. cast. 7 (wo Tertullian, meines Wissens als der erste Schriftsteller, die christlichen Liturgen „sacerdotes" nennt). Brot und Wein nennt er gleichfalls Oblation, und zwar schon vor deren Konsekration, wo er von den Jahresgedächtnissen für Verstorbene spricht: „Du willst also mit ebensoviel Gattinnen vor Gott stehen, als du im Gebet — hier wieder die alte Bezeichnung! — nennst? und du willst für zwei die Opfergabe bringen? und willst alle beide durch den Priester (Gott) empfehlen?" (exhort. cast. 11). Tertullian unterscheidet bei der Eucharistiefeier die Darbringung der oblata durch die Gläubigen und das „Gebet" des Priesters. Das Ganze aber nennt er „oblatio": „Oblationen für die Verstorbenen, auf ihren Todesgedächtnistag, bringen wir an jedem Jahrestag dar" (de cor. 3; vgl. de monog. 10).

Wo aber Tertullian von der aus dem äußeren Oblationsritus entlehnten Symbolik absieht, drückt er sich wieder ganz im Sinn der Alten aus. Z. B. adv. Marc. 1, 23: „über ein fremdes Brot wird einem andern Gott mit Danksagungen gedient". Selbst die Malachiasweissagung wird nicht im Sinn einer konkreten Opfergabe (wie man doch nach Ansicht der gegnerischen Behauptung erwarten müßte) benützt, sondern ganz im Justinschen Geist: „ . . . und an jedem Ort wird ein Opfer meinem Namen dargebracht und eine reine Opfergabe: Verkündigung der Herrlichkeit nämlich und Preis und Lob und Hymnen. Das alles, o Marcion, findet sich auch bei dir, die Bezeichnung

der Stirnen (Taufe), die Geheimnisse der Kirchen, und die Reinheit der Opfer“ (ibid. III, 22). Die „reine Opfergabe“ sind also Lob und Verherrlichung, nicht die konkrete Eucharistie! Man sieht: so oft Tertullian ohne Bild redet, so bald er die Symbolik aus dem Spiel läßt, weiß er im Begriff des Eucharistieopfers so wenig von einer konkreten Gabe an Gott, als seine Vorgänger. Adv. Marc. IV, 9: „der ehemalige Sünder muß, nachdem er durch Gottes Wort gereinigt worden, Gott im Tempel eine Opfergabe bringen (nach alttestamentlichem Vorbild), nämlich ‚Gebet und Danksagung‘ in der Kirche durch Jesus Christus, den gemeinsamen Priester beim Vater“. Den alttestamentlichen, konkreten Reinigungsopfergaben stehen also die geistigen Danksagungen durch Christus gegenüber. Desgleichen erklärt Tertullian gegenüber den Heiden, welche für den Kaiser materielle Opfer darbrachten: „Auch wir opfern für das Wohl des Kaisers, aber unserem und seinem Gott, und so, wie es Gott vorschrieb: mit reinem Gebet, pura prece“ (Ad Scap. 2).

Ebenso Apol. 30. Hier redet Tertullian von den Opfern, welche für das Wohl der Kaiser darzubringen seien und setzt den Rauchopfern und Schlachtopfern der Heiden als christliche „hostia“ das „Gebet“ entgegen: „Ich bringe ihm ein fettes und größeres Opfertier dar, welches er selbst angeordnet hat, das Gebet“. Hier ist der Symbolismus offenbar. Das Opfer ist ihm wesentlich Gebet, und wird nur hostia genannt. Dorsch erklärt S. 278, daß diese Stelle beweise, daß er die Worte Justins in Dial. c. 117 (wornach Gebete und Danksagungen, auch bei der Eucharistie, allein das Opfer seien) nicht zu Unrecht dahin interpretiert habe, daß auch Justinus, wie hier Tertullian, von Gaben geredet habe. Allein Tertullian redet eben hier nicht

von Gaben, sondern er setzt das Gebet den „Gaben“ ja gerade entgegen, wie es Justinus an der angezogenen Stelle getan. Freilich darf man „Tertullian nicht für so beschränkt halten, daß er die Eucharistie auf der einen Seite für ein ‚wahres und eigentliches Opfer‘ im Sinn von Oblation gehalten hätte, auf der andern Seite aber wieder für ein reines, ‚abstraktes Gebet‘, das einen solchen Darbringungsgedanken ausgeschlossen hätte“. Es ist eben zu unterscheiden, ob Tertullian sich eines bildlichen Ausdrucks bedient (wie hier: hostia), oder eine rein sachliche Erklärung geben will (wie in der unmittelbar folgenden Erörterung.)

Es dürfte somit hinlänglich erwiesen sein, daß, während die frühere Zeit im eucharistischen Opfer nur Gebet und Danksagung durch den eucharistischen Christus unter Ablehnung einer konkreten Oblation erblickt hatte, Tertullian zwar diese Auffassung teilt, dabei aber in symbolischem Sprachgebrauch den eucharistischen Christus bzw. die zu seiner Konfizierung erforderlichen Elemente auch als konkrete Opfergaben bezeichnet; daß er daher weiter ging, als die Zeit vor ihm, und daß er Zeuge einer Weiterentwicklung des eucharistischen Opferbegriffs im Sinne einer symbolischen Einkleidung nach außerchristlichem Muster ist. Um die Wende des zweiten Jahrhunderts also wird, wohl unter dem Einfluß der bei der Liturgie von den Gläubigen gebrachten Oblation, dieser Name symbolisch auf die konkrete Eucharistie selbst übertragen und diese Symbolik nach Analogie der hergebrachten Opferanschauungen immer weiter ausgestaltet (der Name „sacerdos“, der Tisch als „Altar“ u. s. w.). Ein Widerspruch gegen die urchristliche Opferidee lag dieser Entwicklung fern, weil sie nicht eine sachliche Abänderung, sondern nur eine symbolische Einkleidung

des alten Opferbegriffs darstellte, welche das Urchristentum allerdings, wohl aus katechetisch-pädagogischen Gründen — stets vermieden und perhorresziert hatte.

So allein erklärt sich nach meinem Dafürhalten die klar erwiesene Tatsache, daß die Urkirche eine materielle Gabenoblation im eucharistischen Opfer nicht nur nicht ausspricht, sondern direkt und indirekt entschieden ablehnt, während von der Zeit des Irenäus an die konkrete Eucharistie eine Opfergabe an Gott genannt und in reicher Symbolik als solche behandelt wird.

2. Irenäus.

Wir stehen, Tertullian war dafür sprechender Zeuge, in einer bedeutsamen Phase der Entwicklung des eucharistischen Opfergedankens. Auf der einen Seite wird noch immer der alte, rein geistige Opferbegriff des Betens und Dankens durch den eucharistischen Christus hochgehalten, auf der andern Seite erscheint dieser Christus selbst als unsere konkrete Opfergabe an Gott.

Der erste, welcher dem letzteren Gedanken entschieden und unzweideutig Ausdruck verleiht und ihn auch theologisch zu erklären sucht, ist Irenäus. Adv. haer. IV, 17, 5: „Indem Christus seinen Jüngern die Weisung gab, Gott die Erstlinge aus seiner Schöpfung darzubringen, nicht als ob er derselben bedürfte, sondern damit sie selber nicht unfruchtbar und undankbar seien, nahm er das Brot, das aus der Schöpfung ist, und dankte mit den Worten: „Das ist mein Leib!“ Und ebenso erklärte er den Kelch, der aus der nämlichen Schöpfung ist wie wir, als sein Blut und lehrte das neue Opfer des neuen

Bundes; dieses übernahm die Kirche von den Aposteln und bringt auf der ganzen Welt Gott, der uns Nahrung gibt, die Erstlinge seiner Gaben im neuen Bunde dar . . ."

IV, 18, 4: „Wir müssen Gott eine Oblation bringen und in allem Gott, dem Schöpfer dankbar erfunden werden, indem wir die Erstlinge seiner Kreaturen darbringen. Und dieses Opfer bringt die Kirche allein dem Schöpfer rein dar, indem sie ihm mit Danksagung aus seiner Schöpfung opfert. Die Juden aber opfern nicht; denn sie haben nicht das Wort empfangen, welches (nach anderer Lesart: durch welches) geopfert wird. Denn wir opfern ihm, was sein ist, indem wir passend die Verbindung und Einheit von Fleisch und Geist verkünden; denn wie das Brot, das von der Erde ist, wenn es die Anrufung Gottes empfängt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern aus zwei Dingen besteht, einem irdischen und einem himmlischen . . . Wir opfern ihm nicht, als ob er bedürftig wäre, sondern um seiner Herrschaft dankzusagen und die Schöpfung zu heiligen . . . Gleichwie Gott dem Judenvolk Opfer gebot, obschon er ihrer nicht bedarf, damit sie Gott dienen lernten, so und deshalb will er, daß auch wir eine Gabe darbringen ohne Unterlaß."

Das Irenäus hier klar und unzweideutig den Leib und das Blut Christi, und zwar insofern sie Erstlinge der Schöpfung sind, der auch wir angehören, unsere Opfergaben an Gott nennt, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Irenäus hält den jüdischen Opfern das christliche gegenüber. Beide sind materielle Gaben aus der Schöpfung, und beide sind Ausdruck unserer Anerkennung und Dankbarkeit, und beide müssen Gott in dieser Eigenschaft als Tribut dar-

gebracht werden. Und doch „opfern die Juden nicht,“ d. h. ihr Opfer ist kein Opfer; „denn sie haben nicht das Wort empfangen, durch welches Gott geopfert wird.“ Was also das Opfer der Christen von dem Nichtopfer der Juden unterscheidet, mit anderen Worten, was das Opfer der Christen zum Opfer macht, ist „das Wort“, mag man nun darunter den persönlichen Logos, oder die invocatio verstehen, welche Leib und Blut des Logos gegenwärtig macht. Im ersteren wie im letzteren Fall würde die Opferdarbringung an Gott darin bestehen, daß man Brot und Wein in den Erstling der neuen Schöpfung, d. i. Christus wandelt, der auf diese Weise vor Gott aufgestellt wird. Der Opferakt, welcher das vollzieht, ist, so oder so, die Invocatio, das eucharistierende Gebet, welches eben die Opfergabe schafft. Die „Danksagung“, das Konsekrieren selbst, war auch noch in Justins Augen der christliche Opferakt. So hatte er noch dem Tryphon gegenüber hervorgehoben, eine konkrete Gabe dabei aber abgelehnt, indem er den jüdischen Gabenopfern gegenüber die Danksagung „allein“ als christliches Opfer anerkannte. Irenäus aber macht die eucharistierten Elemente zu einer konkreten Opfergabe, und stellt sich damit in diametralen Gegensatz zu den Apologeten, indem er keinen generellen Unterschied mehr zwischen den jüdischen und den christlichen Opfern anerkennt: „Nicht die Gattung der Opfer ist verworfen, Oblationen dort; Oblationen aber auch hier: Opfer beim Judenvolk, Opfer in der Kirche; sondern die Art ist verschieden, insofern jetzt nicht mehr von Knechten, sondern von Freien geopfert wird“ (l. c. 18, 2). Gerade die konkrete Gabe hatten Aristides, Athenagoras, Justinus, Clemens dem eucharistischen Opfer abgesprochen,

und zwar unter steter Berufung auf die Bedürfnislosigkeit Gottes. Mit diesem Grund hatten sie die Gegner wiederlegt, die Glaubensgenossen belehrt. Denselben Gedanken wiederholt nun auch Irenäus immer und immer wieder, im Kap. XVIII allein viermal, in den verschiedensten Wendungen. Das geschah nicht zufällig, sondern mit gutem Grund; denn es stand zu erwarten, daß die Christen ihm entgegenhielten: „Aber man hat uns doch immer gesagt, Gott bedürfe keiner Gabe! Der Barnabasbrief verwahrt sich gegen jeden Tribut, den wir Gott zollen müßten, wie im alten Bund, und Du sagst: ‚per munus enim erga regem, et honos, et affectio ostenditur‘ (l. c. 18, 1); Minutius Felix hatte gesagt: ‚Ich sollte Gottes eigene Gabe an ihn zurücksenden?‘ und Du verlangst, daß wir die Erstlinge der Schöpfung Gott darbringen sollen?“ Allein während die Apologeten erklärten: „Wir opfern keine konkrete Gabe, weil Gott nichts bedarf,“ sagt Irenäus: „wir müssen Gott die Erstlinge darbringen, obwohl Gott nichts bedarf (IV, 17, 6). Aber wir sollen vor Gott dankbar erfunden werden, darum müssen wir opfern.

Worin besteht nun aber der eigentliche Opferakt nach Irenäus? Wo immer er vom eucharistischen Opfer spricht, erzählt er nirgends von einem formellen Darbringungsakt im Sinn einer Gabenoblation, weder bei dem Einsetzungsbericht, noch bei „dem Opfer der Kirche“. Weil aber Brot und Wein durch die „Invokation“ jene Erstlingsgaben werden, so muß nach Irenäus die „Darbringung“ eben in der vom Herrn gelehrten Konsekration liegen. In dieser aber steht kein Wort vom Darbringen einer Gabe an Gott, und so bleibt uns schließlich keine andere Erklärung übrig als diese: Irenäus hat das Gegenwärtigsetzen

Christi in Brot und Wein durch uns zum Dank gegen Gott unter dem Gesichtspunkt einer Darbringung Christi als Gabe an Gott aufgefaßt. Der Opferakt selbst ist unverändert geblieben, aber er hat eine symbolische Deutung erfahren. Auffallend ist, daß bei Irenäus die Beziehung des eucharistischen Opfers zum Kreuzopfer so sehr in den Hintergrund tritt. Die Ursache mag eben in dieser symbolischen Auffassung als Darbringung von Erstlingsgaben gelegen sein.

3. Die nächste Zeit nach Irenäus.

Die symbolische Betrachtung der Eucharistie als einer Gabe an Gott ist jetzt lebendig; allein sie gelangt doch nur langsam zur Herrschaft; ganz hat sie überhaupt niemals die Auffassung der Urkirche verdrängt.

Es ist vom Zweck dieser Schrift nicht gefordert, jeden einzelnen Zeugen zu vernehmen. Es dürfte genügen, aus dem einen oder anderen zu zeigen, daß die Väter jener Zeit je nach Umständen die eine oder die andere Auffassung benützt haben, mitunter auch beide zusammen. Die alte, jegliche Symbolik beiseite lassende Behandlung wird z. B. in folgenden Stellen dem eucharistischen Opfer zuteil:

Cypr. de lapsis c. 25. „Während wir opferten, brachte eine Mutter ihr Mädchen mit sich herein. Das Mädchen, das unter den Heiligen sich befand, ward unseres Gebetes ungeduldig — precis nostrae et orationis impatiens. Als aber nach Vollendung der Feier (solemniis adimpletis) der Diakon den Kelch austeilte . . .“ Die solemnia, das Opfer, bestand also, wenigstens nach diesen Worten, aus der prex (eucharistica) und den Fürbittgebeten (orationes). Dieses Gebet war sehr ausführlich. (Vgl.

Justin. Apol. I,65. 67!). — De orat. dom. c. 31: „Vor dem Gebet bereitet der Priester in einer vorausgeschickten Präfation die Herzen der Brüder zu, indem er spricht: Empor die Herzen!“ — Ep. XV, 1: „Wenn wir bei den Opfern mit der Menge das Gebet halten“ (precem facimus) — Commodian Instr. II c. 35: „Wenn der Priester Gottes: Empor die Herzen! ruft, damit unter euch Stillschweigen eintrete in prece facienda.“ — Dionys. Alex. ep. ad Sixt. bei Euseb. h. e. VII, 5: „Wer die Danksagung vernommen und mit den anderen „Amen“ geantwortet hat . . .“ Lactant. Inst. VI, 25: „Zwei Dinge sind es, welche dargebracht werden müssen: Gaben und Opfer . . . Uns aber laßt anbeten, indem wir danksagen. Denn sein Opfer ist allein die Verherrlichung (benedictio). Und mit Recht! Denn nur durch das Wort darf Gott geopfert werden.“ — Acta Pionii 3: „facta oratione solemni, cum die sabbati sanctum panem et aquam degustassent.“ Vgl. noch Cypr. ep. 65, 2 u. a.

Der symbolische Oblationscharakter der konkreten Eucharistie spricht sich z. B. in folgenden Stellen aus:

Origenes Hom. in Luc. 39: „Erheben wir uns und bitten wir Gott darum, würdig zu sein, ihm Gaben darzubringen, welche er uns zurückgebe und für Irdisches uns Himmlisches verleihe in Christus Jesus.“ Origenes hat hier zunächst die natürlichen Elemente von Brot und Wein im Auge und erklärt diese als Gaben, welche wir Gott darbringen. Durch die Konsekration empfangen wir diese Gaben von Gott zurück, der uns so Himmlisches für Irdisches verleiht. Ebenso ist eine Darbringung durch Konsekration zu erkennen in Contra Cels. VIII, 33: „Wir sagen dem Schöpfer des Alls Dank und essen darum auch die

unter Danksagung und Gebet dargebrachten Brote, nachdem sie ein Leib geworden, welcher wegen des Gebetes heilig ist.“ Das „Darbringen“ geschieht also unter „Danksagung und Gebet“, und eben durch dieses „Gebet“ wird das Brot ein heiliger Leib, d. i. konsekriert.

Cyprian nennt die Oblationen der Gläubigen, selbst wenn sie noch gar nicht konsekriert sind, bereits sacrificia: „Du bist wohlhabend und reich, und glaubst die Herrnfeier zu begehen, da du doch an eine Weihegabe (corban) gar nicht denkst, ohne sacrificium in die Kirche kommst und einen Teil des sacrificium, welches der Arme dargebracht hat (obtulit), empfängst!“ (de op. et eleem. 15). Sonst findet sich bei Cyprian der liturgische Verlauf der Eucharistiefeier deutlich zerlegt in die oblatio, d. h. die Bereitstellung von Brot und Wein, und das sacrificium, d. i. deren Konsekration (Beispiele MC. S. 55). Immerhin nennt er aber auch mitunter diese eine oblatio, läßt aber dann öfters deutlich erkennen, daß er unter dieser oblatio wirklich die Konsekration versteht, daß mithin die Konsekration den Namen „oblatio“ symbolisch trägt, z. B. ep. 63, 1 und 2 ist „offerre“ soviel als „sanctificare“: „Weil manche bei der Heiligung (sanctificando) und Ausspendung des Herrnkelches nicht so verfahren, wie Jesus Christus, der Urheber und Lehrer dieses sacrificium, getan und gelehrt hat . . . mögest du wissen, daß wir bei der Opferung (offerendo) des Kelches die Überlieferung vom Herrn bewahren müssen, und daß durch uns nichts anderes geschehen darf, als was der Herr für uns zuerst getan hat, daß nämlich der Kelch, der zu seinem Gedächtnis geopfert wird (offertur), mit Mischwein dargebracht werde (offeratur)“. Und ebenso c. 9: „Daher ist klar, daß

das Blut Christi nicht geopfert wird (offerri), wenn dem Kelch der Wein fehlt, und daß das Herrnopfer (sacrificium dominicum) mit der rechtsgültigen Weihe (sanctificatione) nicht gefeiert wird, wenn nicht unsere oblatio et sacrificium der Passion entspricht". Endlich c. 13: „Bei der Weihung (sanctificando) des Herrnkelches kann bloßes Wasser nicht dargebracht werden (offerri)". Daraus erhellt klar, daß von Cyprian auch das Konsekrieren mitunter „offerre" genannt wird, welchen Ausdruck er sonst bloß von der Oblation der Gaben zum Zweck der Konsekration, also vor derselben gebraucht.

Die alte und die neue Opferansicht treten verbunden auf in folgenden Stellen. De unitate c. 17 spricht Cyprian einerseits deutlich aus, worin das eucharistische sacrificium, der Sakrifikalakt der Christen bestehe, nämlich „in prece", andrerseits benennt er die Eucharistie selbst mit dem symbolischen, bisher außerchristlichen Liturgieterminus hostia: „Der Feind des Altars, der Rebell gegen das sacrificium Christi, verachtet die Bischöfe, verläßt die Priester Gottes, und wagt es, einen anderen Altar aufzustellen, mit unerlaubten Worten ein anderes Gebet zu halten (precem alteram illicitis vocibus facere), das wahre Herrnopfer (hostia) durch falsche Sakrifizien zu entweihen". Das „Herrnopfer" wird also profaniert durch falsche sacrificia. Und worin bestehen diese? In einem unerlaubten „Gebet". Das „Gebet" ist also einerseits das sacrificium, andrerseits aber ist das materielle Objekt dieses Gebetes eine „hostia". Ep. 65, 4 erklärt: „Die oblatio kann nicht geweiht (sanctificari) werden, wo der hl. Geist nicht ist; die sanctificatio aber besteht im Gebet: nec cuiquam Dnus per eius orationes et preces prosit, qui Dnum ipse violaverit".

Auch die Didaskalia schwankt in ihrem Ausdruck, neigt jedoch begrifflich noch mehr der alten Auffassung zu. Irenäus hatte schlechthin gesagt: „Opfer hier (im alten Bund), Opfer aber auch dort (im neuen)“. Die Didaskalia schlägt die alttestamentlichen Opfer nicht hoch an und stellt ihnen die christlichen gegenüber, aber nicht als Gaben an Gott. Es seien im neuen Bund an die Stelle der sacrificia die „Gebete und Danksagungen“ (stehender Ausdruck für die Eucharistiefeier) und an die Stelle der Erstlinge, Zehnten u. dgl. die prosphorae getreten, welche durch die Bischöfe Gott zur Nachlassung der Sünden dargebracht werden“. (II, 26 ed. Funk p. 102, vgl. II, 35, S. 120). Die Didaskalie unterscheidet also die Eucharistie und die Gaben, welche Gott dargebracht werden. Worin aber diese letztere Darbringung an Gott besteht, lehrt c. 27 (pg. 106): indem man sie dem Bischof zur Verteilung an die Armen übergibt. Mit denselben Ausdrücken wie l. II, 26, wird in II, 34, S. 118 erklärt, daß man (II, 27, S. 106) die „Erstlinge, Zehnten“ . . ., also die oben genannten „prosphorae“ dem Bischof darbringen soll, zum eigenen Segen (oben: „zur Nachlassung der Sünden“), welcher sie für sich verwendet und den Armen übergibt, und dann beigefügt: et erit oblatio tua suscepta Domino Deo tuo.

Aus diesen Gaben, sacrificia, wird auch das Brot der Eucharistie entnommen: offer ei sacrificia ipsius assidue . . . et cum acceperis eucharistiam sacrificii etc. Die Gläubigen bringen also ihr sacrificium und empfangen es als Eucharistie zurück. (II, 36 l. c. p. 122.) Und nun werden wir auch den Satz verstehen: „Opfert die königliche Eucharistie . . ., ein reines Brot vorlegend, welches . . . durch die Anrufung geheiligt wird“ (VI, 22 S. 376). Das „Opfern“ besteht darin,

daß ein reines Brot vorgelegt und durch die Anrufung geheiligt wird. Von einer rituellen Oblation wird nichts gesagt. Das Brot wird zurechtgelegt und das Konsekrationsgebet darüber gesprochen. Dieser Vorgang wird als ein „Opfern“ der Eucharistie bezeichnet, aber nur symbolisch. Denn weder im „Vorlegen“ des Brotes noch im Heiligen desselben liegt ein Darbringen dieses Brotes als Gabe an Gott ausgesprochen. Vielmehr wird das Beisteuern der Gläubigen für die Verteilung an den Klerus und die Armen als Gabe an Gott, „prosphora“, gepriesen; cf. auch hierzu Clemens Alex. VII, 7. In diesem Sinn also kennt die Didaskalia ein eucharistisches sacrificium noch nicht. (Vgl. MC. S. 56 f.). Andrerseits aber nennt sie die Eucharistiefeier bereits ein offerre eucharistiam, steht also auf der Scheide zwischen der alten und der späteren Anschauung.

Somit dürfte hinlänglich nachgewiesen sein, daß es irrig ist, mir vorzuhalten, als ob nach meiner Theorie Irenäus „ein Wundertäter“ gewesen sei, der mit einem Schlag die alte Opfertheorie völlig aufgehoben und dafür eine neue substituiert habe, ohne Kampf, ohne Protest von seiten der doch sonst so konservativen Kirche, und daß die alte Theorie verschwunden wäre, ohne irgend welche Spur zu hinterlassen. Denn fürs erste ist nicht gesagt, daß Irenäus ganz aus sich selbst diese Theorie hervorgebracht. Wir haben gesehen, wie sich dieselbe vorbereitet hat, und wie sie, freilich unsicher und schwankend, schon vor Irenäus aufgetreten ist. Irenäus hat sie dann allerdings zum erstenmal klar ausgeführt und begründet, und zwar mit Gründen, welche die früheren Väter nie hatten gelten lassen. Diese hatten im Gegensatz zu materiellen Gaben allein die „geistige Danksagung

durch (den konkreten) Christus“ als unser Opfer erklärt; Irenäus konstatiert zwar gleichfalls die Pflicht der Danksagung, aber er macht die konkrete Eucharistie zur Danksagungs*gabe* an Gott.

Allein diese Erweiterung bedurfte auch keines Kampfes und keines Protestes. Einem solchen hat Irenäus selbst (siehe oben) die Spitze abgebrochen, indem er die *Bedürfnislosigkeit* Gottes immer und immer wieder hervorhob, und dadurch den von ihm postulierten „Gaben“ eo ipso den Charakter von *Symbolen* aufdrückte, welchen die alte Kirche allerdings mit Grund vermieden hatte. Daß die Theorie des Irenäus symbolisiere, wußte man also in der ganzen Kirche, und ebenso wußte man, daß er nichts von dem geleugnet, was die alte Kirche *positiv* über das eucharistische Opfer gelehrt hatte.

Daß endlich die alte Theorie, das heißt die reine, symbolfreie Theorie, spurlos verschwunden sei, wird angesichts der angeführten Zeugnisse, die sich, selbst in späteren Jahrhunderten, noch um viele vermehren lassen, niemand mehr behaupten. Freilich tritt von nun an die symbolische Hülle immer mächtiger auf und wurde schließlich in den Augen der Schule zum Wesen des Opfers gestempelt.

4. Der vorirenäische Opferbegriff und die Opferauffassung späterer Jahrhunderte.

Die Apologeten haben ein Opfer als materielle Oblation an Gott abgelehnt mit dem Hinweis darauf, daß Gott keiner sichtbaren Gabe bedürfe. Demgegenüber haben sie als das christliche Opfer teils ein frommes Leben, teils, und zwar als *liturgisches* Opfer, die Danksagung und Gottesverherrlichung durch (den real gegenwärtigen) Christus erklärt, und indem sie aussagten,

daß sie dies als einzige liturgische Gottesverehrung empfangen haben, leugneten sie den materiellen Gabencharakter der Eucharistie.

Gegen diese Thesis ist nun eingewendet worden, daß auch die Väter des vierten und fünften Jahrhunderts, also einer Zeit, für welche die Auffassung der Eucharistie als einer konkreten Gabe an Gott feststehe, gleichfalls auf Grund der Bedürfnislosigkeit Gottes ein gutes Leben als einziges, von Gott verlangtes Opfer statuieren, ohne auf die Eucharistie Rücksicht zu nehmen. Wenn aber die späteren Väter in dieser Weise sprechen, ohne daß daraus eine Leugnung des Oblationscharakters der Eucharistie ihrerseits gefolgert werden dürfe, dann gelte dasselbe auch von den vorirenäischen Vätern.

Demgegenüber habe ich folgendes zu bemerken:

1. Wenn von persönlichen, moralischen Opfern die Rede ist, wodurch wir Gott verherrlichen können und sollen, so scheidet die logische Notwendigkeit, auch das liturgische Opfer mit zu erwähnen, von selbst aus. Dasselbe ist der Fall, wenn die Väter vom Kreuzopfer als vom einzigen Opfer reden, welches im neuen Bunde gilt. Die Väter des vierten und fünften Jahrhunderts nun sprechen in der Regel zu Christen, bei welchen sie die genaue Kenntnis der christlichen Lehre voraussetzen dürfen und nicht nötig haben, sich auf Grund nur einseitiger Berücksichtigung bestimmter Wahrheiten gegen Mißverständnisse zu sichern, wie sie bei einem nichtchristlichen Publikum mit Grund zu befürchten waren. Zudem bilden die Werke dieser späteren Väter meist erbauliche Predigten und Schriftauslegungen, in welchen naturgemäß bald die eine, bald eine andere Wahrheit einseitig herausgestellt, illustriert und mit Gründen und Schrift-

stellen belegt wird, deren Verwendung vor der strengen Kritik und Exegese nicht immer standhält, aber doch bei der betreffenden Gelegenheit erbaulich wirkt. So konnten diese Väter in einer derartigen Erbauungsrede, auch ohne auf die Eucharistie einzugehen, recht wohl behaupten: „Gott will keine Opfergaben, wie sie die Juden im Tempel dargebracht; nur Ein Opfer verlangt der Herr: ein jeder opfere sich selbst als eine dem Herrn wohlgefällige Gabe. Die Gesetzesopfer sind verworfen, aber Ein Opfer ist angenommen worden, das am Ende der Zeiten dargebracht wurde: „das Lamm Gottes, welches sich selbst hingab als Gabe und Opfer. Ein Opfer gibt es also noch: Christus und die Abtötung der Heiligen". In diesem Sinn spricht z. B. Basilius in Jes. I, 11 (bei Dorsch ausführlich zitiert S. 289—291). Obwohl dieser auf Grund seines Schrifttextes zuerst von den liturgischen Opfern des alten Bundes spricht, braucht er deshalb nicht auch vom liturgischen Opfer des neuen zu reden, wenn der Zweck seiner Schrift das nicht erfordert, sondern nur die moralischen Opfer zum Gegenstand hat. Und wenn er noch das Kreuzopfer erwähnt, so konnte er sich wiederum die Erwähnung des Eucharistieopfers erlassen, ohne in Gefahr zu geraten, von seinen Christen als Leugner desselben angesehen zu werden, zumal diesen ja bekannt war, daß das eucharistische und das Kreuzopfer im Grunde eines und dasselbe sind. Das Gleiche gilt von der 11. Homilie des Chrysostomus zum Hebräerbrief (bei Dorsch S. 293), in welcher der Bischof anstelle der materiellen Opfergaben des alten Bundes die *λογικὴ λατρεία* proklamiert, welche nicht materieller Elemente bedarf, sondern in Bescheidenheit, Mäßigkeit, Almosen, Geduld besteht. Und wenn Chrysostomus beifügt: „Siehe, das sind die

Opfer, welche im Altertum vorbedeutet waren“, so konnte er dies ruhig sagen, ohne befürchten zu müssen, daß seine christlichen Zuhörer ihm entgegenhalten: „Warum sagst du nichts vom Kreuztod Christi, der doch in erster Linie durch die alten Kultopfer vorbedeutet wurde?“ Er konnte es, weil er die Schriftstellen verwertete, wie es dem jeweiligen Zweck seiner Predigt angepaßt war, und weil seine Zuhörer wußten, daß sie eine Predigt anhörten und nicht eine liturgisch-dogmatische Diskussion.

Ganz anders liegt die Sache bei unseren Apologeten. Diese schrieben nicht für unterrichtete Christen, sondern für gebildete Heiden und bzw. Juden; sie schrieben nicht erbauliche Predigten und Schriftauslegungen, sondern Apologien, Rechtfertigungen des christlichen Glaubens, Lebens und Kultes. Und wenn ihnen nun hinsichtlich des letzteren die Heiden vorhielten, daß sie keine materiellen Opfergaben darbrächten, wie die Heiden und Juden, so mußten die Apologeten formell über das christliche Kultopfer als solches sprechen. Und wenn sie unter solchen Umständen den Heiden erklären, die Christen opferten nicht, weil Gott nichts bedürfe, da ja er es sei, der uns alles verleihe, und daß darum das Opfer der Christen allein in Gebet und Danksagung bestehe, welche sie durch Christus Gott darbringen, so sieht jeder ein, daß hier die Hervorhebung der Bedürfnislosigkeit Gottes einen viel spezielleren Sinn und Grund hat, als in den Homilien der späteren Väter; es sieht jeder ein, daß die Apologeten jetzt von ihrem liturgischen Opfer als solchem reden mußten, weil sie gerade von diesem Rechenschaft abzulegen hatten, und zwar Leuten gegenüber, bei welchen sie nicht das Ver-

ständnis von Christen voraussetzen durften. Wenn sie also den heidnischen Opferbegriffen die christlichen „Gebete und Danksagungen“ entgegenhalten, so reden sie eben expreß vom christlichen Kultopfer und seinem Wesen, und von diesem sagen sie aus, daß dieses nicht in Gaben bestehe, wie die heidnischen Opfer.

Dorsch legt den begrifflichen Unterschied zwischen heidnischen Opfern und dem christlichen Opfer dahinein, daß die ersteren einem wirklichen Bedürfnis der Götter entgegenkommen sollten, während die Christen durch ihre Gaben Gott lobten und ihm dankten. Beide Opfer aber seien darin gleichartig, daß sie in konkreten Gaben an die Gottheit bestehen. Daß die Unterscheidung sich nicht halten läßt, habe ich oben wiederholt bewiesen. Vielmehr wollten auch die Heiden, wie die Väter selbst direkt und indirekt zugestanden, durch ihre Opfer ihre Götter nicht unterstützen und „füttern“, sondern sie preisen, versöhnen, ihnen danken, genau wie die Christen. Der christlicherseits hervorgehobene Unterschied zwischen christlichem und heidnischem Opfer konnte also nicht lediglich im Zweck derselben liegen. Und wenn nun Aristides, Athenagoras, Justinus, Clemens, Minutius Felix die heidnischen Opfer, welche wesentlich in Gaben bestanden, unter Hinweis auf die Bedürfnislosigkeit Gottes ablehnen und Justinus, Clemens, vielleicht auch Athenagoras, jenen Gaben als christliche Opfer „Gebet und Danksagung“, welche eben nicht konkrete Gaben sind, gegenüberstellen, so folgt daraus, daß sie von ihrem Opfer eben gerade den Begriff einer materiellen Darbringung ausschlossen.

2. Die Väter des vierten und fünften Jahrhunderts reden, neben den Stellen, welche auf Grund der Be-

dürfnislosigkeit Gottes ein frommes Leben als einziges Opfer erklären, auch sehr oft von der Eucharistie als unserer Opfergabe an Gott, wie sie sich schon bei Irenäus findet. Man kann darum aus der da und dort getanen ausschließlichen Erwähnung der uneigentlichen Opfer natürlich nicht auf eine Leugnung der liturgischen schließen. Die Apologeten aber betonen wohl auch da und dort ein frommes Leben als das Opfer der Christen (Athenagoras, Clemens Alex. Minutius Felix), andererseits aber sagen sie teils gar nie und nirgends etwas von einem liturgischen Gabenopfer (Aristides, Minutius Felix), teils lehnen sie ein solches ausdrücklich ab. Oder spricht etwa die Didache von der Eucharistie als unserer Gabe an Gott? Sie nennt nur das Brotbrechen und Danksagen unsere *θυσία*, aber mit keinem Wort ist gesagt, daß dieses Brotbrechen und Danksagen ein Darbringen der Eucharistie als Gabe an Gott involviere. Letzteres war freilich die landläufige Bedeutung des Opfers, aber eben nur bei der Heiden- und Judenwelt. Für die christliche ist sie nicht zu erweisen; das Christentum hat einen geistigeren Opferbegriff geschaffen, wie schon Hebr. XIII, 15 gezeigt hat. Was ist es aber anderes als direkte Leugnung des Oblationscharakters der Eucharistie, wenn Justinus erklärt, daß wir im Gegensatz zu den materiellen heidnischen und jüdischen Opfergaben die Nahrungsmittel nicht dem Opferfeuer (d. i. Gott) übergeben, sondern uns selbst und den Armen darbringen, Gott aber (!) durch das Wort Lob und Dank darbringen, und daß wir diese Art der Verehrung als allein würdige, als alleiniges „Opfer“ darzubringen gelernt haben (Just. Apol. I, 13; Dial. c. 117)?

Auf S. 295 imputiert mir Dorsch einen Zirkel-

schluß. Er greift meine Behauptung auf, daß das *θυσιαστήριον* bei Ignatius Martyr nicht als Opferaltar im Sinn eines liturgischen Gerätes aufzufassen sei, und daß (ich habe das in diesem Zusammenhang zwar nirgends behauptet) aus Ignatius auch kein Opfer im Sinne konkreter Gabe erweisbar sei (Dorsch nennt es: „Opfer im eigentlichen Sinn"; ich verwahre mich dagegen, solches gesagt zu haben). Als Beweis dieser Thesis läßt mich Dorsch den Satz anführen, daß Gott nichts bedürfe und dieses Argument soll ich wiederum (Antw. S. 83) beweisen mit dem Satz: „daß die vorirenäischen Väter nichts wissen vom eucharistischen Opfer als einer konkreten Gabe an Gott, dem eucharistischen Opfer den Charakter einer materiellen Gabe an Gott direkt absprechen." Dieser ganze Syllogismus ist, wie jeder Leser sich überzeugen kann, von Dorsch frei erfunden und mir unterschoben worden. Weder in meiner ersten, noch in der von Dorsch zitierten zweiten Schrift steht derselbe. Aber auch der Sinn eines solchen Zirkels ist in meinen Gedankengängen nirgends zu finden. Ich wandte mich in Antw. S. 83 gegen Dorschs Einwurf, daß auch Basilius, ohne Rücksicht auf die Eucharistie, allein ein gutes Leben und das Kreuzopfer als Opfer des neuen Bundes anerkenne, wie die alten Väter. So wenig also, meinte Dorsch, Basilius die Eucharistie als Opfergabe leugne, so wenig dürfe man dies von den Alten behaupten. Demgegenüber sagte ich, es sei ein großer Unterschied: die nachirenäischen Väter reden auch oft von der Eucharistie als Gabe, während die vorirenäischen eine solche nicht kennen, ja ausdrücklich ablehnen. Also, so lautet m e i n Schluß, beweisen jene Äußerungen der nachirenäischen Väter nichts für eine An-

nahme konkreter Eucharistiegaben vor Irenäus. Dorsch hat aus den verschiedensten Zusammenhängen meiner Schriften an sich richtige Sätze herausgerissen, dieselben aber künstlich zu einem Zirkelschluß zusammengestellt und diesen dann mir unterschoben!

3. Schon Irenäus (vgl. oben) hatte, als er die Notwendigkeit, Gott Opfergaben darzubringen, betonte, wiederholt die Bedürfnislosigkeit Gottes hervorgehoben, dasselbe Moment, auf welches sich die vorirenäischen Väter gerade für die *Ablehnung* von materiellen Opfergaben berufen hatten. Adv. haer. IV, 18, 4 erklärte Irenäus, daß Gott wie von den Juden, so auch von uns Opfergaben verlange, *obwohl* er derselben nicht bedürfe. Darum konnte ich in meiner Antw. S. 84 f. mit Recht sagen: vor Irenäus sagte man, wir bringen Gott keine Gabe, *weil* er bedürfnislos ist; seit Irenäus heißt es, wir bringen Gott eine Gabe, *obwohl* er bedürfnislos ist. Die späteren Väter und die Liturgien müssen erst recht die Bedürfnislosigkeit Gottes hervorheben, weil sie die Eucharistie jetzt als Gabe an Gott bezeichnen. Gerade damit aber sprechen sie auch aus, daß die Eucharistie eben keine wirkliche und eigentliche Gabe an Gott sein kann, sondern nur symbolisch als solche verstanden werden muß. Gerade Basilius in Jes. XI, 1, den Dorsch S. 289 zitiert, wäre hierfür Zeuge, wenn Dorschs gleich zu erwähnende Vermutung sich bestätigen sollte. Basilius sagt: Die konkreten Opfer des alten Bundes sind abgeschafft. Ein Opfer aber verlangt der Herr: ein jeder opfere sich selbst dem Herrn, sich erweisend als ein lebendiges, gottgefälliges Opfer durch vernünftige Gottesverehrung (*λογικῇ λατρείᾳ*) Gott das Opfer des Lobes (*θυσία αἰνέσεως*) bringend (M. Gr. XXX, 165). Dorsch fügt in der Fußnote bei: „Man beachte zudem, wie die Worte *θυσία*

αἰνέσεως, λογικὴ θυσία, λογικὴ λατρεία stehende Ausdrücke der Liturgie, besonders des hl. Basilius sind". Nehmen wir also an, Basilius rede in diesen letzten Worten auch von der Liturgie. Was folgt daraus? Daß Basilius diese nicht auf gleiche Stufe setzt mit den alten Opfern, welche in materiellen Gaben bestanden hatten, sondern als „geistige Gottesverehrung" darstellt. Er sagt weiter (S. 290), nicht das Blut von Tieren, welches an den Stufen des Altares ausgegossen werde, verlange der Herr, sondern Reinigung der Seele durch Gebet und Teilnahme an dem Heiligen (*προςεδρεία εἰς τὰ ἅγια*). Die letzteren Worte dürften die teilnehmende Mitfeier der Mysterien bezeichnen. Ist dem so, so steht den konkreten Opfergabe die christliche Liturgie als g e i s t i g e *θυσία αἰνέσεως* gegenüber, welche also nicht in einer materiellen Darbringung besteht. Wenn also anderwärts in jener Zeit die Eucharistie eine Opfergabe genannt wird, so belehren uns Stellen, wie die eben zitierte, daß diese nicht eine Opfergabe im Sinne einer konkreten Schenkung an Gott war, wie die jüdischen Opfer, sondern in einem übertragenen, symbolischen Sinn. Ganz ebenso stellt Basilius (Dorsch S. 290 f.) dem zurückgewiesenen Tierblut, das die Juden Gott darzubringen meinten, das Blut Christi gegenüber, das Gott allein versöhnt habe. Denn nicht das B l u t Christi hat uns mit Gott versöhnt, sondern das S t e r b e n Christi. Jene k o n k r e t e n Gabendarbringungen haben aufgehört und sind „auf das G e i s t i g e übertragen worden". Der symbolische N a m e aber ist beibehalten worden.

Dorsch zieht noch S 292 aus Gregor Theolog. (II, 35) heran: „Da ich wußte, daß niemand des großen Gottes, des großen Opfers und des großen Priesters würdig sei, außer wer sich selbst zuvor als lebendiges, heiliges Opfer

Gott dargestellt und die *λογικὴ λατρεία* erzeigt und Gott die *θυσία αἰνέσεως* und einen zerknirschten Geist geopfert, was der Geber des Alls als einziges Opfer von uns verlangt, wie wollte ich es wagen, ihm das äußere Opfer, das Nachbild der großen Geheimnisse darzubringen?" (P. Gr. XXXV, 479). Gregor stellt hier die Opfer, die Gott von uns persönlich verlangt (Opfer im uneigentlichen Sinn) dem „äußeren" objektiven Opfer gegenüber, welches „der große Priester" dargebracht hat, und welches das Nachbild jenes „großen Opfers" ist. Hieraus folgt aber bloß, daß die Eucharistiefeier der Vollzug des Kreuzopfers Christi ist, welches nicht in einer eigentlichen Gabe bestand, sondern in seinem gehorsamen Sterben. Und darum ist auch das *προσφέρειν* dieser *θυσία* durch den christlichen Priester ein bildlicher, symbolischer Ausdruck für die objektive Opfertat der Messe. Dorsch weist nun S. 293 darauf hin, daß wie hier Gregor, so auch schon Justinus (Dial. c. 117) von den Werken der Frömmigkeit — Justin nennt übrigens Gebete und Danksagungen! — als den „ausschließlichen Opfern" der Christen rede, neben der eucharistischen Erinnerungsfeier. Allein das ist unrichtig. Gregor stellt jene persönlichen Opfer dem eucharistischen gegenüber, während Justinus erklärte, daß bei dem Vollzug jener Erinnerungsfeier „Gebete und Danksagungen" allein das Opfer ausmachen. Justinus und Gregor behaupten sachlich dasselbe; aber im Ausdruck gebraucht der letztere ein symbolisches Bild, welches der erstere vermieden hatte, weil er dessen buchstäbliche Auffassung vermieden hat.

Ich durfte also mit gutem Recht sagen: vor Irenäus erklärte man, Gott keine Gabe darzubringen, weil Gott bedürfnislos ist, nach Irenäus wollte man

Gott Gaben bringen, obwohl er bedürfnislos ist. Dorsch sucht nun S. 297f. zu erweisen, daß diese nachirenäische Redeweise auch den vorirenäischen Vätern nicht fremd sei, und beruft sich auf Athenagoras: „Der Schöpfer des Alls bedarf nicht des Blutes? Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch (*καίτοι*) ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen“. Dorsch interpretiert: „obwohl Gott jener heidnischen Opfer nicht bedarf, ist es doch Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen.“ Ich erkläre: „weil Gott der Schöpfer des Alls ist, bedarf er keiner konkreter Gaben, wohl aber (*καίτοι*) müssen wir ihm die geistige Anbetung erweisen (s. oben den Abschnitt über Athenagoras), und *καίτοι* ist hier = atqui. Dorsch zitiert ferner Just. Apol. I, 13 „Wir sagen, daß Gott der (blutigen und unblutigen) Opfer nicht bedarf, und in Gebet und Dankworten loben wir ihn aus allen Kräften bei allem, was wir darbringen“. Dorsch interpretiert: „Wir sagen freilich, daß Gott nichts bedarf von allem, was die Heiden ihm darzubringen pflegen; nichtsdestoweniger kennen auch wir Opfergaben (*ἐφ’ οἷς προσφερόμεθα*), aber bei ihrer Darbringung liegt das Hauptgewicht in den Lob- und Dankgebeten“? Diese Interpretation wird dem Wortlaut des Textes nicht gerecht. Dieser ist vielmehr folgender: „Indem wir sagen, daß Gott der Opfergaben, wie sie die Heiden darbringen, nicht bedarf, loben wir ihn aus allen Kräften“. Die Opfergaben stehen also in direktem Gegensatz zum Gotteslob. Ferner kennt Justin christliche Opfergaben eben nicht. Denn nachdem er unter Berufung auf Gottes Bedürfnislosigkeit unmittelbar zuvor sowohl blutige als unblutige Gaben als unnütz abgelehnt, kann sich das *ἐφ’ οἷς προσφερόμεθα* unmöglich wieder auf

Opfergaben beziehen. Übrigens sagt Justinus selbst, daß wir das nicht Gott darbringen (nicht vor Gott destruieren d. i. dem Feuer übergeben), sondern „uns selbst und den Armen, Gott aber (d. i. im Gegensatz dazu) durch Gebet Danksagung emporsenden“. Daß endlich bei dieser angeblichen Gabendarbringung das „Hauptgewicht in den Lob- und Dankgebeten“ liegen soll, ist ein Widerspruch gegen Dorschs sonstige Behauptung, wonach die Danksagung nur eine Begleiterscheinung sein sollte (vgl. z. B. S. 267).

Meine obige Thesis, daß die Redeweise der älteren und der späteren Väter verschieden sei, ist also nicht erschüttert.

5. Rückblick auf die altchristliche und Ausblick auf die spätere Zeit.

Die ganze christliche Urzeit hat von ihrem liturgischen Opfer in einer Weise geschrieben, welche keinen Schluß darauf zuläßt, daß sie einem Opferbegriff huldigte, welcher eine konkrete Gabendarbringung an Gott enthält. Sie hat, wohl aus pädagogisch-katechetischer Besorgnis, von ihrem Opferbegriff alles fern gehalten, was an heidnischen oder jüdischen Opferkult erinnern, die Christen zu der alten Anschauung und damit zur Paganisierung bzw. Judaisierung des christlichen Opfers hätte verleiten können. Die Opferfeier in ihrer ursprünglichen Form bestand darin, daß Brot und Wein durch ein ausführliches Verherrlichungsgebet zur Erinnerung an den Opfertod Christi konsekriert und genossen wurden. Brot und Wein waren zwar die Voraussetzung des eucharistischen Opfers, aber nicht Opfergaben, weder vor noch nach der Konsekration.

Bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts kannte man als wirkliches, liturgisches Opfer keine konkrete Gabendarbringung. Ein einzigesmal führt Justinus die Eucharistie unter dem Bild des alttestamentlichen Mehlopfers für Reinigung vom Aussatz ein; aber eben dies läßt nur den Schluß auf eine bildliche Parallelisierung zu, nicht aber auf den christlichen Opferbegriff als solchen. Vielmehr stellt Justinus, wie seine näheren und entfernteren Zeitgenossen, das christliche Opfer den heidnischen und jüdischen Gabenopfern gegensätzlich gegenüber, weist gerade in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Gott keiner Gabe bedarf und daß wir das, was wir darbringen (*ἐφ' οἷς προσφερόμεθα* Apol. I, 13), eben nicht der Gottheit „darbringen", sondern uns selbst und den Dürftigen. Die alten Opfertermini wie „Darbringen", „Schlachten" verbindet Clemens von Alexandrien mit dem christlichen Opfer nur da, wo er dasselbe mit den vor- und außerchristlichen Opfern vergleicht, also wiederum nur in symbolischer Bildersprache, und auch diese verwendet er regelmäßig, wenn er vom blutigen Kreuzestod redet. Nirgends aber kann erwiesen werden, daß die liturgische Kreuztodesfeier in der Eucharistie in den Augen dieser Väter in einer Gabendarbringung an Gott bestanden habe. Einzig und allein der Name *θυσία* ist dem christlichen und dem außerchristlichen Opfer gemeinsam; aus diesem gemeinsamen Namen aber auch auf einen gemeinsamen Opferbegriff zu schließen geht nicht an angesichts der Tatsache, daß die Christen von ihrem Opfer gerade das nicht behaupten, ja ausschließen, was dem Opferbegriff nach Anschauung der Heiden und Juden wesentlich war: die konkrete Gabe an Gott.

Von der Zeit des Irenäus an aber kann nachge-

wiesen werden, daß man die konkreten Eucharistieelemente, sei es vor, sei es nach deren Konsekration als Gaben an Gott betrachtete. Allein, wie ich oben nachgewiesen habe, war man sich der symbolischen Bedeutung dieser Bezeichnung wohl bewußt. Man war nicht zum altheidnischen oder jüdischen Opferbegriff zurückgekehrt, sondern man hatte lediglich dessen Terminologie und Symbolik auf das christliche Opfer anzuwenden begonnen. Diese Terminologie, aus dem Heidentum und dem alten Testament wohlbekannt und populär, bürgerte sich mit der Zeit allgemein ein und ward so mit der christlichen Opferfeier verknüpft, daß sie schließlich in den vulgären Opferbegriff schlechthin aufgenommen wurde. Die symbolische Bedeutung der Redeweise schwand im Bewußtsein der meisten; man gebrauchte sie allgemein; man nannte die Eucharistie „oblatio“, die Konfizierung derselben „offerre“; allein, daß man hierbei auch jetzt noch nicht gerade buchstäblich an das Darbringen einer wirklichen „Gabe“ an Gott dachte, sondern überhaupt an einen Akt der Gottesverherrlichung, welcher mit einem concretum irgendwie vorgenommen wurde, geht gerade aus den Stellen hervor, welche Dorsch S. 70 aus Augustinus de civ. Dei X, 6 zitiert. „Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo“. Dorsch versteht die Stelle von moralischen Opfern, (obgleich diese Definition ebensogut auf das liturgische Opfer paßt und auch in diesem Sinne wahr ist). Dorsch fügt bei, daß man selbst bei übertragener Bedeutung sich den Opferbegriff ohne ein offerre nicht habe denken können: „etsi enim ab homine fit vel offertur (opus), tamen res divina est“ (ibid.). Gerade das spricht gegen Dorsch! Ein heiliges Werk ist keine buchstäbliche Gabe an Gott, und doch wird von ihr gesagt: verum sacrificium. Das offerre hat also

einen viel weiteren Sinn. Der „homo Dei nomine consecratus et Deo devotus“ ist, sofern er „Deo vivit“, ein sacrificium, aber doch keine buchstäbliche Gabe! Desgleichen sagt Augustinus vom eucharistischen Opfer, daß die Kirche „in ea re, quam offert, ipsa offertur“. Das offerri der Gläubigen kann doch nicht buchstäblich im Sinne einer Gabe an Gott verstanden werden! Es ist darum sehr fraglich, ob Augustinus die Eucharistie selbst im buchstäblichen Sinn eine solche nennen wollte. Der Begriff offerre, auch im Sinn des eucharistischen Opfers, war ein viel weiterer geworden, als ein buchstäbliches „Gabendarbringen“: er bedeutete einen heiligen Akt, der an einem konkreten Gegenstand zur Ehre Gottes vollzogen wurde. Die zahlreichen Zitate, welche Dorsch von S. 138 bis S. 145 beibringt, reden in diesem Sinn von der oblatio; z. B. wenn der Sentenzenmeister die Eucharistie deswegen sacrificium und oblatio nennt, weil sie die memoria veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis“ sei, weil der „Christus semel oblatus“ täglich dargebracht werde (Dorsch S. 139 f.), so wird deshalb das offerre der Eucharistie nicht mehr eine buchstäbliche Gabe an Gott bedeuten, als das Kreuzopfer eine Gabe an Gott im buchstäblichen Sinne war. Und dies, selbst wenn Alexander von Hales von einem „munus oblatum“ spricht (l. c.). Wir dürfen dabei bleiben, daß die „Gabendarbringung an Gott“ überhaupt ein bildlicher Ausdruck (wenn auch vielfach in dieser seiner symbolischen Eigenschaft gar nicht mehr berücksichtigt) für einen Sakralakt ist, nämlich die Konsekration, welcher an den konkreten Elementen von Brot und Wein als Opferakt vollzogen wurde. Dies, und nichts anderes, haben auch die Reformatoren geleugnet, welche die Messe nicht als selbständiges reales Opfer

gelten lassen wollten; darum allein handelte es sich auch bei den Verhandlungen des Tridentinum, und nicht darum, ob dieser Opferakt ein wirkliches „Geben an Gott" sei oder nicht. Über diese Frage ist bis zur Stunde noch nichts entschieden.

6. Das Tridentinum und der vorirenäische Opferbegriff.

1. Zunächst ist festzustellen, was die Meinung der Reformatoren in unserem Punkte war. (Ich folge hierbei der Darstellung Dorsch's S. 110 ff.) Luther (Dorsch S. 111 f.) leugnet, daß die Messe „ein Opfer sei, welches Gott aufgeopfert werde", daß die Messe „ein gutes Werk sei", und erklärt die Messe als „schändlichen Mißbrauch des hl. Sakramentes". Da die Lehre Luthers als eucharistische Feier nur die Kommunion zuläßt, leugnet er in den genannten Ausdrücken einen von der Kommunion getrennten und verschiedenen Sakralakt seitens der Menschen in der Eucharistiefeier. Er leugnet die Messe als (selbständiges) Werk, welches ein Mißbrauch der Eucharistie sei, offenbar deshalb, weil diese nach seiner Ansicht lediglich zum Zweck der Kommunion da ist. Damit setzt sich Luther in Widerspruch nicht nur mit der späteren Kirchenlehre, sondern auch mit der Opferauffassung vor Irenäus, welche recht wohl das konsekrierende Verherrlichungsgebet als objektiven Opferakt erkannt hatte. Wenn Luther sich aber besonders an den symbolischen Ausdrücken des Kanons stieß: „haec dona, haec munera" u. dgl. und leugnete, daß die Eucharistie ein Opfer sei, welches Gott dargebracht werde, so stimmte er insofern mit dem vorirenäischen Opferbegriff überein, als er die Unmöglichkeit einsah, in der Eucharistie eine konkrete Gabe an Gott

oder eine Schlachtung zu erblicken. Dieser, wie von seiner Zeit, so auch vonihm buchstäblich genommene sinnbildliche Ausdruck für das eucharistische Opfer mag ihn zur vollständigen Verwerfung des letzteren mit verleitet haben, weil er keinen anderen Opferbegriff als den eines Gabenopfers kannte.

Calvin (Dorsch S. 112 f.) hält den Katholiken entgegen: „Das Abendmahl ist ein Geschenk Gottes; das Meßopfer aber wird gehalten für eine Bezahlung, welche Gott zur Genugtuung von uns annehme. Wie weit nun Geben und Nehmen voneinander sind, alsoweit ist auch das Opfer vom Sakrament des Abendmahls.“ Calvin leugnet hier zunächst die Messe als Sühnopfer. Er leugnet aber auch den Gabenbegriff überhaupt. Calvin setzt voraus, daß die Katholiken wirklich Gott die Eucharistie als Gabe schenken und ihn dadurch sich „zum Schuldner“ machen. Auch Calvin stieß sich an der Auffassung des offerre im Sinn eines wirklichen Gebens, und kam, weil er von Jugend auf Opfer = Gabe zu fassen gewohnt war, gleich Luther zur völligen Leugnung der Messe als Opfer überhaupt. Gerade aus diesen Worten Calvins geht klar hervor, daß er sich gegen den Opferbegriff als „Gabe von uns an Gott“ wandte; deshalb betont er so sehr, daß wir ja die Empfangenden seien. Freilich ging auch er zu weit, indem er, unter dem Einfluß jener allgemein gewordenen buchstäblichen Auffassung eines sinnbildlichen Ausdrucks, die Messe als objektives Opfer überhaupt nicht mehr anerkannte.

Zwingli (l. c. S. 113 f.) hält sich mit dem Gabenbegriff nicht viel auf; er leugnet die Messe als Sühnopfer und läßt die Eucharistie nur als Kommunion gelten. Bemerkenswert ist aber auch an ihm, daß er der Eucharistie (panis) den Charakter eines opus, einer

von der Kommunion unabhängigen Gabe, oblatio, abspricht. Im übrigen wendet er sich — mit Recht — gegen jegliche Maktationstheorie in der Messe, wenn er schließt: Christus illic tantum offertur, ubi patitur, sanguinem fundit, moritur. Christus non potest ultra mori, pati, sanguinem fundere, ergo Christus ultra offerri non potest. Wir werden in einem anderen Abschnitt sehen, inwiefern Zwingli mit diesem Schluß über das Ziel hinausgeschossen hat.

Chemnitz (Dorsch S. 114 f.) leugnet den Opfercharakter der Messe, weil Christus bei der Einsetzung des Abendmahls sein Fleisch und Blut dem Vater nicht geopfert, sondern lediglich als Mahl ausgeteilt habe. Deshalb könne auch von einem Aufopfern des Leibes und Blutes Christi in der Messe keine Rede sein. Demgemäß wird nach ihm (l. c. S. 88) beim Abendmahl „Christus gegenwärtig gesetzt und durch Austeilung desselben die Kraft und Wirkung seines einmaligen Opfers am Kreuz den Empfangenden zugeeignet". Weil ihm aber die Messe kein Opfer ist, so leugnet er den eigentlich sakrifikalen Charakter dieser Gegenwärtigsetzung Christi, für welche er im Abendmahlsbericht „die Stück, von welchen wir gesagt haben, daß sie zu einem Opfer gehören" vermißt. Gleich Calvin sagt er: „es ist Christus da, nicht daß er geopfert, sondern daß er ausgeteilt und genommen werde."

Die Reformatoren sind also sämtlich darin einig, daß sie der Messe einen selbständigen Opferakt neben der Kommunion absprechen, somit die Messe als wahres und eigentliches Opfer leugnen. Sie leugnen nicht bloß den Begriff der „Gabendarbringung", — darin wären sie mit der alten Kirche einig, — sondern sie leugnen, wohl auf Grund der mißverstandenen,

d. i. buchstäblich genommenen Symbolik, überhaupt jeglichen Sakrifikalakt in der Eucharistie. Melanchthon definiert (Dorsch S. 116): „Sacrificium oder Opfer ist eine Ceremonie oder ein Werk, das wir Gott geben, um ihn damit zu ehren.“ Als Opfer im geistigen Sinn erklärt er (S. 117) „die Zeremonie des Abendmahls“ nämlich so, wie er es versteht, die Kommunion, und sagt von ihr, sie sei ein Lobopfer, wie Leiden, gute Werke, Predigt ein Lobopfer heißen. Melanchthon läßt einen selbständigen Opferakt, wie ihn die Urkirche in dem Konsekrationsgebet erblickte, sofern dieses Christum, den Gekreuzigten gegenwärtig machte, nicht zu. Wie er, so ließ auch Brenz (Dorsch S. 117 f.) die Abendmahlsfeier, sofern in ihr der Tod Christi verkündet und der Kirche der Fronleichnam gereicht wird, als Opfer im weiteren Sinn gelten, aber einen objektiven Sakrifikalakt schrieb er ihr nicht zu. Ja, er ließ sogar den Namen oblatio stehen, aber nur im uneigentlichen Sinn, weil das Abendmahl eine memoria der einmaligen Kreuzoblation sei.

Aber es dürfte sich fragen, ob alle Reformatoren bis zur Leugnung des Opfercharakters der Messe sich verirrt hätten, wenn sich ihre Zeit der nur bildlichen Bedeutung des Ausdrucks „Gabendarbringung“, der Tatsache, daß Christus in der Messe der Opfernde ist, sowie der Identität von Messe und Kreuzopfer lebendig bewußt geblieben wäre. So aber leugneten sie den Opferakt überhaupt, den sie sich von Jugend auf nur als eine wirkliche, vom Kreuzopfer verschiedene Gabendarbringung an Gott vorgestellt hatten.

2. Aus den angeführten Äußerungen der Reformatoren ergibt sich der Sinn und die Tragweite der Äußerungen der Konzilstheologen und -väter.

Die ersteren geben die gegnerische Lehre in folgenden Sätzen wieder (Dorsch S. 127): 1. Die Messe sei kein sacrificium noch (nec) eine oblatio für die Sünden, sondern nur das Gedächtnis des Kreuzopfers; sie werde zwar von den Kirchenvätern im übertragenen Sinn Opfer genannt, aber wirklich und eigentlich (vere et proprie) sei sie es nicht, sondern nur Testament und Verheißung der Sündenvergebung." Was leugnen nun die Reformatoren nach diesen Worten an der Messe? Sie leugnen einen eigenen Sakrifikalakt, und nichts anderes; denn diesem gegenüber stellen sie als Wesen der Messe ein blosses Gedächtnis auf. Dieses aber, so meinen sie mit Recht, ist nur ein Opfer im übertragenen Sinn, kein verum et proprium sacrificium. Jenen geleugneten Sakrifikalakt nennen sie nach dem allgemeinen Sprachgebrauch sacrificium und oblatio, weil man sich jedes Opfer eo ipso auch als Gabendarbringung zu denken gewöhnt hatte. Sie leugnen darum nicht bloß die Gabendarbringung, sondern mit ihr auch das sacrificium in jedem realen Sinn. Es ist ihnen nicht bloß um die Oblation zu tun, sondern um den Sakrifikalakt überhaupt, und indem dieser nach ihnen fehlt, ist die Messe in ihren Augen kein verum et proprium sacrificium, sondern nur ein uneigentliches. Dies gibt uns auch den Schlüssel zum Verständnis des unten zu besprechenden Konzilskanons. Der dritte gegnerische Satz lautet: „Es heiße das Kreuzopfer Christi lästern, wenn einer glaube, der Gottessohn werde von den Priestern in den Messen von neuem Gott Vater aufgeopfert (offerri). Wenn Christus für uns mystisch geschlachtet und dargebracht werde, so heiße das nichts anderes, als daß er uns zur Speise gegeben werde; Christus habe mit den

Worten: ‚Dies tuet zu meinem Andenken‘ nicht angeordnet, daß die Apostel seinen Leib und sein Blut im Meßopfer darbringen sollten (offerrent).“ Auch hier zeigt sich deutlich, daß es den Reformatoren nicht um die Art und Weise zu tun war, wie der Sakrifikalakt sich vollziehe, ob in einer mystischen Schlachtung oder in einer Gabendarbringung oder sonstwie, sondern daß sie den Sakralakt der Messe überhaupt verwarfen, als welchen sie ihrerseits nur die Kommunion gelten lassen, nicht aber die Konsekration.

Kurz: die Reformatoren leugnen einen objektiven und von der Kommunion unabhängigen Opferakt in der Messe. Sie lassen als selbständige Opferakte nur Opfer im uneigentlichen Sinn gelten, wie subjektive Gebete und subjektive Danksagungen.

Und nun werden wir verstehen, auf was es in den canones des Konzils, welche zweifellos dogmatischen Charakter haben, aber auch in den Kapiteln, woraus sie entnommen sind, ankommt und worauf nicht, insbesondere was die Ausdrücke: verum et proprium sacrificium, offerre u. dgl. bedeuten sollten und was nicht, und somit, was bezüglich des Opferbegriffs definiert ist und was nicht.

Kanon 1 lautet: „Wenn jemand sagt, in der Messe werde Gott nicht ein wahres und eigentliches Opfer dargebracht, oder, was aufgeopfert werde, sei nichts anderes, als daß uns Christus zur Speise gegeben werde, der sei im Bann.“

„Verum et proprium sacrificium“ hatten die Reformatoren die Messe nicht sein lassen, indem sie dieselbe, angeblich mit den Vätern, nur im übertragenen Sinn als Opfer gelten ließen, insofern sie „Testament und Ankündigung der Sündenvergebung“ sei, bezw.

Kommunion. Demgegenüber lehrt die Kirche das kontradiktorische Gegenteil: „Die Messe ist nicht bloß im übertragenen Sinn als Ankündigung der Sündenvergebung, oder als Gedächtnis oder als Genuß des Herrnleibs ein Opfer zu nennen, sondern sie ist ein wahres und eigentliches Opfer. Dieses „wahr und eigentlich“ definiert aber nach dem Zusammenhalt mit den vorhin genannten häretischen Worten nicht etwa speziell den Charakter einer „Gabe“ oder „Schlachtung“, sondern überhaupt einen realen, objektiven, von der Kommunion getrennten und verschiedenen Sakrifikalakt. Einen solchen haben aber die vorirenäischen Väter nie geleugnet. Was sie nicht kennen und leugnen, ist die Darbringung einer Gabe als solche, bezw. die Schlachtung. Dafür erklären sie das eucharistische Gebet und die eucharistische Danksagung allein als den Opferakt in der Eucharistie. Diese Gebete und Danksagungen sind aber nicht bloß subjektiv (in diesem Sinn ließen auch die Reformatoren „Opfer“ zu), sondern sie sind das objektive Opfer, indem sie Christum als den Gekreuzigten durch die wesentlich darin enthaltene Konsekration konkret gegenwärtig machen und durch dieses Gegenwärtigmachen Gott die objektive Verherrlichung des objektiven Christus, und zwar als des Gekreuzigten, darbringen.

Der zweite Kanon heißt: „Wenn jemand sagt, Christus habe durch jene Worte: Tut dies zu meinem Andenken! die Apostel nicht zu Priestern aufgestellt oder nicht dazu eingeweiht, daß sie und die anderen Priester seinen Leib und sein Blut aufopfern sollen, der sei im Bann.“ Dieser Satz wendet sich wesentlich gegen die Leugnung des speziellen Priestertums, welches auf der Ermächtigung beruht, das wahre Opfer darzubringen. Welcher Art der Opferakt ist, soll dem Tenor des Kanons zufolge gar nicht weiter berührt

werden. Mit dem „offerre corpus et sanguinem“ ist gar nichts definiert, als ein objektiver Opferakt, welcher mit dem konkreten Leib und Blut des Herrn irgendwie vollzogen wird. Ob dieses „offerre“ ein Darbieten zum Geschenk im buchstäblichen Sinn bedeuten soll, ist nicht gesagt und damit auch nicht definiert. Der vorirenäische Opferbegriff von der Eucharistie lehrt aber das, was die Reformatoren leugneten, daß nämlich mit dem konkreten Leib und Blut des Herrn Gott verherrlicht werde, und daß das Gebet, welches diese Verherrlichung durch den konkreten Christus bewirkt, das Opfer der Christen sei.

Dritter Kanon: „Wenn jemand sagt, daß Meßopfer sei nur ein Lob- und Danksagungsopfer, oder eine bloße Erinnerung an das am Kreuz vollbrachte Opfer, nicht aber ein Versöhnungsopfer, der sei im Bann.“ Dieser Satz richtet sich gegen die oben erwähnte Meinung der Reformatoren, speziell von Calvin, Melanchthon und Brenz, daß die Messe nur im weiteren Sinn als Opfer gelten könne, insofern dadurch Gott Dank und Lob gebracht werde, nicht aber als sündentilgendes sacrificium. Hiermit lehrt die Kirche kontradiktorisch: Die Messe ist nicht bloß Lob- und Dankopfer, und nicht bloß Leidensgedächtnis, sondern auch ein Versöhnungsopfer. Dieser Satz wurde vor Irenäus, soweit die Quellen zeigen, zwar nicht gelehrt, aber auch nicht geleugnet.

Und nun zu den capitula des Tridentinums, welche nach Ansicht der meisten Dogmatiker gleichfalls dogmatisch bindende Bedeutung haben, wenigstens in ihren Leitsätzen. Auch die capitula können und wollen wohl einen äußeren und objektiven Sakrifikalakt statuieren, nicht aber den Opferbegriff überhaupt als „Gabendarbringung“ fixieren. Dies geht daraus hervor,

daß die Kapitel 1 und 2 der 22. Sitzung vom Kreuzopfer, das sie in Parallele zum Meßopfer setzen, bildlich reden, sowie daraus, daß die Redewendungen, mit welchen sie das „offerre“ zum Ausdruck bringen, nicht übereinstimmen, sondern sich geradezu widersprechen.

Ganz abgesehen davon, daß das Kreuzopfer nicht in einer wirklichen Gabe, einem konkreten Geschenk an Gott bestehen konnte, somit nur im bildlichen Sinn eine „Darbringung“ genannt werden kann (siehe oben), redet der Text des cap. 1 u. 2 selbst ausdrücklich von einem „Altar des Kreuzes“. Kap. 1: „Obgleich also unser Gott und Herr sich selbst einmal auf dem Altar des Kreuzes vermittelst seines Todes Gott dem Vater aufopfern wollte . . .“ Kap. 2: „Weil in diesem göttlichen Opfer, das in der Messe verrichtet wird, der nämliche Christus enthalten ist und unblutigerweise geopfert wird, welcher sich selbst auf dem Altar des Kreuzes einmal blutigerweise geopfert hat . . .“ Nun war das Kreuz einmal ganz sicher kein Altar, sondern ein Marterholz. Wenn also das Kreuz von den Konzilsvätern metaphorisch eine ara genannt wird, bzw. wenn der Ausdruck ara hier metaphorisch verstanden werden muß, so kann auch für „in ara crucis offerre“ die Berechtigung einer wörtlichen Auffassung nicht erwiesen werden. Wenn aber das nicht möglich ist, so ist eine solche auch nicht „definiert“. Und wenn das „in ara crucis offerre“ nicht im Sinne einer „Gäbendarbringung“ als definiert betrachtet werden kann, dann ebensowenig das ihm parallel gesetzte offerre in der Eucharistie. Beides ist definiert als ein objektiver Opferakt, aber nicht speziell als eine Gabendarbringung.

Ferner bleibt sich der Text in den beiden Kapiteln

bezüglich des Subjekts des eucharistischen Opfers nicht gleich, sondern widerspricht sich. In cap. 1 wird gesagt, Christus sei es gewesen, der beim Abendmahl seinen Leib und sein Blut Gott dargebracht habe, und im nächsten Satz lesen wir, daß Christus „von der Kirche unter sichtbaren Zeichen aufgeopfert werden will". In Kap. 2 wird gesagt, daß in der Messe der nämliche Christus unblutig geopfert wird, der sich selbst einst blutigerweise geopfert hat, und im selben Satz: am Kreuz und in der Messe sei Christus der Opfernde; im 2. Kanon heißt es dann wieder, die Priester seien es, die seinen Leib und sein Blut aufopfern. Ferner wird behauptet, Christus habe sich beim Abendmahl als Priester nach der Ordnung Melchisedechs bezeichnet, was nirgends geschrieben steht. Man darf sicher annehmen, daß, wenn die Väter jeden Ausdruck, insbesondere den Ausdruck offerre in einem noch spezielleren Sinn als in dem eines objektiven Opferaktes überhaupt, hätten definieren wollen, sie sich ganz sicher einer einheitlichen, konsequenten Terminologie in so wichtiger Sache bedient hätten.

Wir müssen, so unbequem diese Tatsache sein mag, konstatieren, daß man seit der Zeit des Irenäus sich nach und nach wieder daran gewöhnt hat, „Opfer" und „Gabe" im Sinne des alten Testamentes für schlechthin identisch zu nehmen, daß dieser Sprachgebrauch herrschend war bis in die Zeit des Tridentinums und bis heute, daß man die Symbolik des Ausdrucks Opfergabe völlig ignorierte. Auch die Konzilsväter wie die Reformatoren haben den Ausdruck genommen, wie sie ihn fanden und gewöhnt waren; sie haben sich offenbar über seine buchstäbliche, bzw. symbolische Bedeutung keinerlei Rechenschaft abgelegt; wenigstens steht davon nirgends etwas zu lesen.

III. Teil.

Rechtfertigung des vorirenäischen Opferbegriffs aus der offiziellen kirchlichen Lehrverkündigung.

Der vorirenäische Opferbegriff ist nach dem, was bisher ausgeführt wurde, folgender:

Das eucharistische Opfer besteht darin, daß man zur Erinnerung an die blutige Erlösungstat Christi dessen Leib und Blut wahrhaft gegenwärtig macht und dadurch Gott alle Verherrlichung und Danksagung erweist. Dieser Akt vollzieht sich durch ein Gebet, welches inhaltlich Gotteslob und Danksagung ist und zugleich, indem es wesentlich die Konsekrationsworte umschließt, Christum als den für uns Gestorbenen und Auferstandenen in die eucharistische Existenz setzt. Der von den Menschen zu setzende Opferakt ist also wesentlich Gebet, welches aber nicht rein subjektiven Charakter, sondern wesentlich eine objektive Wirksamkeit hat.

Mit Rücksicht auf diese objektive Wirksamkeit, nämlich das Gegenwärtig-werden des eucharistischen Christus, hat die nachirenäische Zeit diesen Christus d. i. sein Fleisch und Blut nach dem Muster des altgewohnten, außerchristlichen Opferbegriffs, eine Gabe genannt, welche wir Gott darbringen. Die betende Gegenwärtigsetzung von Christi Leib und Blut ward eine Darbringung von Christi Leib und Blut genannt. Die vorirenäische Zeit hatte nicht nur eine Darbringung der Eucharistie als Gabe an Gott nicht gekannt, sondern selbst die symbolische Benennung der Eucharistie als einer konkreten Gabe vermieden. Der Gegensatz zwischen dem vorirenäischen und dem

nachirenäischen Opferbegriff liegt also nicht in dem Opferakt als solchem, sondern darin, daß die letztere diesem Opferakt eine symbolische Einkleidung verlieh, welchen die erstere abgelehnt hatte.

Damit hat sich aber die vorirenäische Meßopfertheorie auch mit der tridentinischen Meßopferlehre nicht nur nicht in Widerspruch gestellt, sondern sie liefert zu der letzteren gerade die beste, ja, ich getraue mir es auszusprechen, die einzige logisch und theologisch völlig einwandfreie Erklärung.

Dies soll in dem folgenden Schlußabschnitt dargetan werden.

1. Über den Opferbegriff im allgemeinen.

Es ist eine Verkennung der Streitfrage, wenn man mich gegnerischerseits beschuldigt, daß ich die Messe ihres Opfercharakters beraube: wie meinen Gegnern, so steht auch mir die Messe als „verum et proprium sacrificium“ fest. Aber ich definiere den Begriff sacrificium anders als meine Gegner. Nun wird aber niemand behaupten wollen, daß der schulmäßige Opferbegriff, der zudem nicht einmal allgemein nach seinen Merkmalen anerkannt wird: „Sacrificium est oblatio rei sensibilis cum eius destructione vel immutatione ritu mystico consecrata“ (Simar, Dogm. II § 155, 1 pag. 959 unten), zum Bestand der unfehlbaren kirchlichen Lehrverkündigung gehöre und dadurch jeder Diskussion entzogen sei. Ich habe also das unbestreitbare Recht, die Gültigkeit dieses Opferbegriffs zu bezweifeln, wenn mir gewichtige Gründe gegen ihn zu sprechen scheinen; ich habe ebenso das unbestreitbare Recht, einen Opferbegriff, der mir ungenügend erscheint, durch einen andern zu ersetzen, den ich für zutreffender halte, ohne deshalb den Vor-

wurf zu verdienen, daß ich der Messe damit den Opfercharakter überhaupt abspreche. Es liegt mir daran, besonders zu betonen, daß ich keineswegs den Opfercharakter der Messe, sondern lediglich die Anwendbarkeit der angeführten Schuldefinition auf das Opfer des neuen Bundes bestreite.

Zunächst wird „Opfer“ definiert als „eine Gabe, (welche Gott dargebracht wird)“. Eine Gabe ist ein sinnenfälliges Ding, res sensibilis, welches jemand freiwillig aus eigenem Besitz und eigener Verfügungsgewalt in den Besitz und die Verfügungsgewalt eines andern überführt, welcher bisher noch nicht Eigentums- und Verfügungsgewalt über diesen Gegenstand hatte.

Da nun allgemein anerkannt wird, daß Gott als der Herr alles Seienden Besitz und Verfügungsgewalt über alles hat, was er erschaffen, so ist es von vornherein klar, daß es nichts auf Erden und im Himmel geben kann, was jemand aus seinem Besitz in den Besitz Gottes übergehen lassen kann, so daß es von nun an Gottes Eigentum wäre.

Wenden wir diese Definition auf unseren Streitpunkt an, und zwar zuerst auf das Kreuzopfer und dann auf das Meßopfer. Hat Christus am Kreuz Gott eine res sensibilis geschenkt? Hierbei kann nur in Betracht kommen sein Leib und sein Blut. Diese aber waren als Geschöpfe Eigentum Gottes, konnten mithin nicht aus dem Eigentum Christi in das Eigentum Gottes erst übergehen. Hat Christus Gott sein Leben geschenkt, so daß das Leben Christi aus dem Besitz Christi in den Besitz Gottes übergegangen wäre? Fürs erste aber ist „Leben“ keine res sensibilis, so daß jene Definition hier schon nicht zutrifft. Sodann ist Leben überhaupt kein Ding, sondern ein

Zustand, welchen man nicht verschenken, sondern nur aufhören machen kann; es ist nicht Leib noch Seele, sondern das Verbundensein von Leib und Seele, welches man aber keinem andern schenken kann, welches man nur zugunsten eines andern auflösen kann.

In der Messe ist nach kirchlicher Lehre der Opfergegenstand derselbe, wie am Kreuz, nämlich Leib und Blut Christi. Allein aus dem nämlichen Grund, wie oben, kann das keine Gabe sein, welche Christus Gott schenkt. Aber abgesehen davon: konnte Christus, nachdem er einmal sein Fleisch und Blut Gott zu eigen gegeben, dieses Geschenk wiederholen? Kann man zweimal und x-mal einem andern etwas schenken, was man ihm einmal zu eigen gegeben? Nein, man kann bloß die einmalige Schenkung wiederholt bestätigen, dem Beschenkten wiederholt vor Augen stellen, aber weder das eine, noch das andere ist eine wahre und eigentliche oblatio, wie sie doch die genannte Definition von der Messe verlangt. Man sagt nun freilich, die Opfergabe, welche wir in der Messe Gott darbringen, sei von unendlichem Wert, könne also in unbegrenzter Zahl offeriert werden. Allein, einmal hingegeben, ist eben für immer hingegeben; das gilt von unendlichen Werten, wie von endlichen. Könnte ich eine Gabe von unendlichem Wert unendliche Male herschenken, so könnte ich, nach demselben Prinzip, eine Gabe, die 100 Mk. wert ist, 100 mal herschenken, weil $100 \times 1 = 100$ ist.

Endlich steht dem Gabenbegriff in Kreuzopfer und Meßopfer noch eine logisch-theologische Unmöglichkeit entgegen. Wem opfert sich Christus? Dem Vater allein? So zerreißt man die Trinität, denn sie ist Ein Wesen. Oder aber der Trinität? So opfert

die zweite göttliche Person sich selbst, gibt ihre Menschheit sich selbst zum Eigentum!

Im Sinne einer eigentlichen und tatsächlichen Gabe also ist ein Opfer an Gott schlechthin ausgeschlossen und muß von vornherein aus der Debatte ausgeschieden werden.

Der Begriff „Gabe“ kann aber auch in einem weiteren, uneigentlichen Sinn verstanden werden, wenn nämlich das Hauptgewicht nicht auf den materiellen Gegenstand, der die Gabe bildet, sondern auf die Gesinnung der Person gelegt wird, welche die Gabe darbringt. Mit andern Worten: der Begriff „Darbringen“ kann in verschiedener Bedeutung gefaßt werden. Man kann nämlich ein Objekt jemanden übergeben, nicht um dessen Besitz zu vermehren, sondern um ihm ein Zeichen seiner Huldigung zu erweisen, sei es, daß diese Huldigung in einem Verzicht auf den konkreten Gegenstand beruht, oder daß dieser Gegenstand selbst das Zeichen der Huldigung ist. Wir hätten in diesem Fall zwar keine eigentliche Gabe, wohl aber ein eigentliches Darbringen. In diesem Sinn muß wohl oder übel auch die Schule ihren hergebrachten Opferbegriff verstehen. Wenden wir denselben wieder auf das Kreuzopfer und das Meßopfer an, und zwar zunächst im Sinne eines Verzichtes, und zwar eines Verzichtes, welcher nicht erfolgt, um das Verzichtobjekt Gott zuzueignen (sonst wäre wiederum der oben besprochene Fall gegeben), sondern welcher nur ein Akt der Huldigung ist.

Christus hätte also am Kreuz durch eine Verzichtleistung Gott versöhnt und verherrlicht. Worauf hätte sich dieser Verzicht bezogen? Offenbar auf seine Menschheit: Leib, Blut, Leben. Kann man nun sagen, Christus habe auf seinen Leib und sein Blut verzichtet?

Nein. Denn der Opfernde war der Gottmensch, nicht die Gottheit des Logos schlechthin. Gibt der Gottmensch nun Leib und Blut dahin, so ist er nicht mehr Mensch, weil Leib und Blut Wesensbestandteile des Menschen sind, so daß ein solcher Verzicht der Auflösung des Menschen gleichkäme. Auf den Leib verzichten heißt auf seine Existenz verzichten. Darum sagt man richtiger: Christus verzichtete am Kreuz auf sein Leben, auf seine Existenz als Mensch. „Leben" aber ist, wie oben ausgeführt wurde, keine res visibilis, sondern ein Akt bzw. Zustand. Demgemäß bildete das Opfer Christi zwar einen Verzicht, aber nicht einen Verzicht auf ein konkretes Ding, sondern einen Verzicht auf einen Zustand, eine Tätigkeit, eine Potenz. Daraus folgt aber wiederum, daß das Opfer Christi am Kreuz nicht in der verzichtweisen Darbringung einer res visibilis bestanden hat, und daß die Ausdrücke: „Christus hat seinen Leib, sein Blut, sein Leben dargebracht" nur bildliche Ausdrücke sein können für: „Christus ist zur Verherrlichung Gottes gestorben".

Noch mehr muß dies vom Meßopfer gelten. Hier bestünde das Objekt der Verzichtleistung entweder in Brot und Wein, oder aber im verklärten Leibe Christi. Das Meßopfer nun ist unsere Tat, insofern wir sie vollziehen, und sie ist, als Opfer, Christi Tat, insofern nach der Lehre der Kirche Christus der Opfernde ist. Von unserer Seite liegt kein Verzicht vor; denn wir verzichten weder auf Brot und Wein, welche ohnedies nicht das Opfersubstrat sind, noch auf Leib und Blut Christi, welche ja umgekehrt wesentlich ein von Gott für uns bestimmtes Mahl sind. Aber auch auf der Seite Christi kann von einem Verzichte nicht die Rede sein. Dieser Verzicht sollte nämlich, da das

Meßopfer und das Kreuzopfer identisch sind, derselbe sein, wie der Verzicht am Kreuz, nämlich der Verzicht auf sein Leben. Nun aber erklärt die Schrift, Christus sei einmal gestorben; der Tod habe keine Gewalt mehr über ihn. Ein neues wirkliches Sterben Christi in der Messe ist also schlechthin unmöglich, und ein mystisches Sterben ist eben kein Sterben. Indem man aber einen anderen Verzicht Christi in der Messe postuliert, hebt man die Identität beider Opfer auf; dann aber erhebt sich dieselbe Schwierigkeit: Kann der zur Rechten Gottes in der Verklärung befindliche „herrschende" Christus noch einen wirklichen und tatsächlichen Verzicht auf irgend etwas in seiner verklärten Natur leisten? Kann die sakramentale Gegenwart Christi mit ihren Folgen ein Verzicht seitens der Person Christi sein? Und wenn darin nur ein scheinbarer Verzicht liegt, ist dann die Messe ein wahres und eigentliches Opfer?

Nehmen wir endlich das Opfer als Gabe im weiteren Sinn insofern als der Opfergegenstand, die res visibilis, von dem Opfernden als Zeichen der Huldigung Gott „dargebracht" wird. Dann verliert, sagen wir es gleich heraus, das Opfer seinen objektiven Charakter. Nehmen wir an, ein Leibeigener verehrte seinem Herrn Früchte, welche er in dem ihm von diesem Herrn zur Benützung überlassenen Garten gezogen hat, als Zeichen seiner Liebe und Treue. Der Herr erhält durch Empfang dieser Früchte keinen Besitzzuwachs, weil das ganze Land, somit auch besagte Früchte, ohnehin sein Eigentum sind. Was ihm diese Früchte besonders wert macht, sind also nicht die Früchte an sich, sondern insofern sie der äußere Ausdruck der Anhänglichkeit und Treue seines Dieners sind. Diese Früchte sind also ein Symbol. So wäre

auch in der Messe die Darbringung des verklärten Christus an Gott ein Symbol, ein Ausdruck unserer inneren Gesinnung, unserer Opferbereitschaft. Allein weil ein Symbol, ein Zeichen, naturgemäß an Wert dem untergeordnet ist, was es bedeuten soll, so ist das Symbol auch nebensächlich und entbehrlich. Und als symbolische Gabe wäre auch die Eucharistie Nebensache, und das Wesentliche am Opfer wäre die innere Huldigung (sei es Christi, sei es des Priesters und der Gemeinde), deren symbolischer Ausdruck die Gabe ist. Damit aber würde das eucharistische Opfer rein subjektiv, seines objektiven Charakters entkleidet, ja von einem gottesdienstlichen, selbständigen Sakralakt zu einem an sich auch entbehrlichen Zeichen menschlicher Hingabe herabgedrückt. (Ich habe in Antw. S. 86 f. schon darauf hingewiesen. Dorsch hat darauf nicht geantwortet). Das Opfer aber soll eine objektive Gottesverherrlichung sein, nicht bloß eine subjektive, wie auch die Meßfeier eines Unwürdigen gleichwohl objektiv Gott verherrlicht. Nimmt man aber, weil in der Messe der eigentlich Opfernde Christus ist, die konkrete Eucharistie, d. i. Leib und Blut Christi, als Huldigungsgabe Christi selbst, so dient der persönliche Christus sich selbst als Symbol!

Es dürfte somit erwiesen sein, daß der Opferbegriff im Sinne einer Gott wirklich oder symbolisch dargebrachten Gabe auf das eucharistische Opfer nicht angewendet werden kann, und daß daher die Bezeichnung dieses Opfers als einer Gott darzubringenden Gabe lediglich ein bildlicher Ausdruck sein muß. Die alten, außerchristlichen Opfer waren symbolische Gaben; allein diese sind durch das „unum et singulare sacrificium“ (Trid. Sess. XXII. Einleitung), das „einzigartige“ Opfer, ersetzt worden.

Unsere Schuldefinition vom Opfer verlangt als ferneres Merkmal des sacrificium, daß die res sensibilis durch einen mystischen Ritus geweiht werde und zwar unter Zerstörung oder Veränderung des Gegenstandes. Weihen, consecrare, ist soviel als heilig bzw. noch heiliger machen. „Heilig" wird ein Gegenstand dadurch, daß er aus dem Kreis des rein Profanen und Natürlichen ausscheidet und in eine höhere, übernatürliche Beziehung zu Gott tritt.

Dieses Merkmal gehörte in der Tat wesentlich zum Begriff der außerchristlichen Opfer. Die Aufopferung bei den Juden bestand darin, daß sie die Opfergegenstände aus dem Bereich des profanen Gebrauchs ausschieden und für Gott reservierten, „heiligten". Indem sie die Gaben auf den Altar legten, glaubten sie diese dadurch in eine nähere Beziehung zu Gott zu bringen. Diese Beziehung fand ihren Ausdruck in der Zerstörung der Gabe. Wenden wir das Gesagte auf die Eucharistie an. Nach kirchlicher Lehre ist das Opfersubstrat hier nicht etwa Brot und Wein, sondern Fleisch und Blut des verklärten Christus. Dieses soll also nach unserer Schuldefinition „geweiht", also (dem menschlichen, profanen Gebrauch entzogen und) in nähere, ja ausschließliche Beziehung zu Gott gebracht werden. Beides aber ist mit dem verklärten Christusleib unmöglich. Denn dieser befindet sich weder in profanem Gebrauch, aus welchem er ausgeschieden werden könnte, noch kann er in seinem dermaligen Zustand in eine höhere, übernatürliche Beziehung zu Gott treten, mit welchem er durch die hypostatische Union an sich und durch die übernatürliche Verklärung in effectu vereinigt ist. Aus demselben Grund ist aber auch jede destructio, jede immutatio des verklärten Christusleibes unmög-

lich. Durch die Konsekration erfährt die verklärte Menschheit Christi keine innere Veränderung, sondern eine scheinbare, indem sie neue Akzidenzien annimmt.

Es bleibt also unseren Dogmatikern, wenn sie das Eucharistieopfer als eine oblatio erklären, welche konsekriert wird, nichts übrig, als daß sie als Opfergegenstand Brot und Wein annehmen, welche dadurch aus dem Bereich der reinen Natur heraus und in die Übernatur hineingehoben werden, daß sie „immutiert", d. i. in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden. Dann ist aber Leib und Blut Christi nicht das Opferobjekt, sondern der Opfereffekt. Opfergegenstand ist die res visibilis, d. i. Brot und Wein, Opferakt ist deren Immutation, und die Opferwirkung ist die Gegenwart Christi. Verträgt sich aber diese Theorie noch mit der kirchlichen Lehre vom Meßopfer? Auf Grund dieser rein logischen Betrachtung glaube ich den Satz aussprechen zu dürfen, daß man auf einem Opferbegriff im Sinne einer materiellen Gabendarbringung niemals wird eine Meßerklärung aufbauen können, welche nicht mit der Logik oder mit dem Dogma, oder mit beidem in Konflikt stünde, sobald man mit dem Begriff „Gabe" Ernst macht. Das haben auch die vielen Meßopfertheorien bewiesen, welche sämtlich (mit Ausnahme vielleicht der Renzschen) auf der Voraussetzung des Opfers als einer Gabe basieren, und alle auf dieser Voraussetzung beruhenden Möglichkeiten erschöpft haben, ohne bei allem Scharfsinn ein einwandfreies Resultat erzielt zu haben. Diese Erfahrung berechtigt aber zu dem Schluß, daß eben diese Voraussetzung, daß das Opfer wesentlich in der Darbringung einer Gabe bestehen müsse, irrig sein muß.

Zutreffend aber ist der zweite Teil der obigen

Definition, wenn er auf das Kreuzopfer angewandt wird. Hier ist in der Tat eine res visibilis, die unverklärte Menschheit Christi, durch einen Akt der Zerstörung aus der unverklärten Natur heraus und in die Übernatur hineingehoben worden, ist in eine engere Beziehung zu Gott getreten und „heilig“ geworden, sie ist „in das Heilige eingetreten“. Das war aber nicht die Darbringung einer Gabe an Gott, weder eine wirkliche noch eine symbolische, sondern ein Akt schlechthin, die Sterbetat, welche nur uneigentlich, bildlich, oblatio genannt werden kann. Nimmt man den Ausdruck „oblatio“ in diesem Sinn, dann besteht für das Kreuzopfer die Definition zu recht: oblatio rei sensibilis cum destructione actu mystico consecrata.

Weil nun aber einerseits nach kirchlicher Lehre Christus auch in der Messe seinen Leib und sein Blut, d. i. seine Menschheit, wirklich und wahrhaft „opfert“, andererseits eine solche wirkliche Opferung in der Eucharistie, dem Zustand der Verklärung, wie wir erkannt, nicht möglich ist, so kann nur angenommen werden, daß der Oblationsakt im Meßopfer einer und derselbe ist mit dem einmaligen Oblationsakt am Kreuz, nicht eine Wiederholung desselben, nicht eine andersgeartete Aufopferung, nicht eine bloße Darstellung des Kreuzopferaktes, sondern der Eine Kreuzopferakt selbst.

Nach dieser rein logischen Deduktion gehen wir nunmehr über zum sachlichen Beweis.

2. Die vor- und außerchristlichen Opfer.

Der Endzweck eines jeden Opfers war zu allen Zeiten die Vereinigung der Menschen mit der Gottheit; sei es, daß diese Vereinigung als eine Versöhnung mit der Gottheit (Sühnopfer), oder als ein spezielles

Schutzverhältnis zu derselben (Bittopfer) oder als Ausdruck hingebender, dankbarer Pietät gegen diese (Dankopfer) gedacht war, immer war der tragende Gedanke beim Opfer: die Hingabe seiner selbst an die Gottheit. Weil aber dem Menschen in seinem dermaligen, erdenhaften Zustand erfahrungsgemäß der Zutritt zu der beseligenden, jedes Leid und Unglück ausschließenden Gottesnähe verschlossen war, kam der Mensch auf den richtigen Gedanken, daß nur der Tod, ein heiliger Tod, die Türe zum Eintritt in ein seliges Leben mit Gott bilden könne. Und so legte sich ihm die Idee nahe, wenigstens durch ein religiös-symbolisches Sterben sich der Gottheit zur Vereinigung anzubieten. Daß die Menschen von diesem Gedanken geleitet waren, scheint klar aus der Tatsache hervorzugehen, daß die Opferobjekte ausnahmslos teils Lebens- und Genußmittel, teils selbst lebende Wesen waren. Man bot der Gottheit symbolisch das eigene Leben an, indem man das Beste von dem, was unser Leben bedingt und erhält, d. i. die edelsten Lebens- und Genußmittel, vor Gott vernichtete zum symbolischen Ausdruck dafür, daß es im Grunde der Mensch selbst war, der sich und sein Leben Gott als dem absoluten Herrn zu weihen und so in die Gemeinschaft mit Gott zurückzukehren suchte. Ja, man ging noch weiter und tötete, als Stellvertreter der sündigen Menschheit, ein Tier, in dessen Genuß sich man mittels der Opfermahlzeit mit der Gottheit teilte und so eine symbolische Einheit mit Gott herzustellen versuchte. Dieses Vernichten vor Gott nannte man Gott etwas „darbringen,“ den Gegenstand selbst eine „Gabe“ an Gott. Allein nicht in einer konkreten „Gabe“ an Gott lag eigentlich der Opfercharakter, sondern in einer Tat, in der am konkreten Opferobjekt vollzogenen sym-

bolischen Selbstvernichtung. Freilich konnte in der Menschheit bei deren Bedürfnis nach Konkretem, diese Idee in ihrer Reinheit nicht erhalten bleiben. Statt der symbolischen Tat, welche unser Sündenbewußtsein und unser Erlösungsbedürfnis ausdrücken sollte, verlegte man den Schwerpunkt des Opfers auf das konkrete Objekt dieser Tat, welches man nunmehr in sich selbst als eine Gabe an Gott betrachtete, analog dem Tribut, welchen man irdischen Herren leistete. So gewöhnte man sich im vorchristlichen Altertum daran, in dem „Opfer“ eine sichtbare Gabe zu sehen, welche man mittels Vernichtung derselben Gott zum Zeichen der Huldigung darbrachte.

So hat Gott auch dem auserwählten Volk, um ihm seine Erlösungsbedürftigkeit beständig vor Augen zu halten, das Darbringen konkreter Lebensmittel als Opfer befohlen. Dieses Volk hat aber, gleich den Heiden, in menschlicher Kurzsichtigkeit und Äußerlichkeit fort und fort das Symbol für das Wesen gehalten, den Intentionen Gottes durch die äußerliche Darbringung konkreter Gaben zu genügen geglaubt und sich daran gewöhnt, in diesen Gaben schlechthin das Opfer zu sehen. Demgegenüber ließ Gott ausdrücklich verkündigen, daß ihm an den äußerlichen Gaben gar nichts liege, daß er vielmehr das wolle, was jene Gaben symbolisieren. „An Brandopfern hast du kein Gefallen; das Opfer für den Herrn ist ein zerknirschter Geist“ (Ps. 50). „Ich habe euren Vätern, als ich sie aus Ägypten herausführte, nichts gesagt oder befohlen von Brandopfern und Schlachtopfern, sondern das habe ich ihnen befohlen und gesagt: Höret meine Stimme, so will ich euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein“ (Jer. VII, 22). „Will der Herr etwa Brandopfer und Schlachtopfer, und nicht

vielmehr, daß man der Stimme des Herrn gehorche? Denn Gehorsam ist besser als Opfer" (1. Sam. XV, 22). Vgl. Ps. XXXIX, 7 ss., XLIX, 9 s., Jes. I, 11; Eccl. IV, 17. Os. VI, 6 u. s. f. Es ist also direkt falsch, zu sagen, daß Gott im alten Bund die vorgeschriebenen konkreten Gaben als Opfer anerkannt habe: es waren Symbole, aber keine wirklichen Opfergaben. Die konkreten Opfergegenstände und deren Darbringung waren zur Weckung und Steigerung der Bußgesinnung und der Anerkennung von Gottes Oberhoheit wohl im Zeremonialgesetz vorgeschrieben, hatten aber lediglich symbolische Bedeutung und waren nach dem Ausspruch der hl. Schrift selbst für die Gottesverehrung entbehrlich. Demgegenüber war es nur die vulgäre, äußerliche Auffassung des Judenvolkes, welche in der Darbringung eines materiellen Gegenstandes als Gabe an Gott das wesentliche Moment eines Opfers erblickte. Darum waren diese vorchristlichen „Opfer" aber auch innerlich unwirksam. Sie konnten den Darbringenden „dem Gewissen nach nicht reinigen" (Hebr. IX, 9), konnten „niemals die Teilnehmenden vollkommen machen; sonst hätte ihre Darbringung aufhören müssen, weil die Verehrer, einmal gereinigt, fernerhin kein Sündenbewußtsein mehr hätten" (ibid. X, 1, 2). Die alttestamentlichen Darbringungen waren demnach zwar Opferversuche, aber nicht wahre und eigentliche Opfer. Sie waren einerseits sehnsüchtiger und hoffnungsfroher Ausdruck der Erlösungsbedürftigkeit, andererseits Schatten und Vorbilder des einzigen, wahren und eigentlichen Opfers, welches derjenige darbringen wird, „auf den die Völker harren".

Es ist selbstverständlich, daß, wenn das Opfer eine faktische Wiedervereinigung Gottes mit dem Menschen bewirken soll, auch die innere Opferge-

sinnung des Menschen allein nicht dieses „Opfer“ bilden kann; denn ein solches wäre subjektiv, einseitig. Das wahre Opfer aber muß etwas Objektives sein, welches ein faktisches Entgegenkommen Gottes bewirkt und welches in sich die Kraft hat, die Vereinigung Gottes mit den Menschen tatsächlich und vollkommen herbeizuführen. Ein solches Opfer wird nicht mehr Symbol, sondern Wirklichkeit sein.

Wenn wir also den Begriff „Opfer“ nicht nach seiner religionsgeschichtlichen Seite, sondern nach seinem objektiven Inhalt definieren, so muß die Definition lauten: „Opfer ist ein Akt, wodurch die Vereinigung Gottes mit den Menschen vollzogen wird.“ Weil dieser Akt Gott und die Menschen in Liebe vereinigt, so kann er, von seiten der Menschen aus, auch unter dem Gesichtspunkt eines Versöhnungsopfers, eines Verherrlichungs- und Lobopfers, eines Bitt- und Dankopfers aufgefaßt werden.

Dieser Akt ist nach der Lehre der Schrift ein einziger, einmaliger und allgenügender; er besteht in dem freiwilligen Sterben des Gottessohns. Die alten symbolischen Gabenopfer haben im Kreuzesopfer ihre Erfüllung und damit auch ihr Ende gefunden. Das einzig wirksame Opfer lag im Sterben Christi, welches nicht mehr Symbol, sondern erfolgreiche Tat, nicht mehr ein Versöhnungsversuch, sondern Versöhnungs*tat* war. Darum ist das Kreuzopfer das einzige und einmalige Opfer, welches wirklich, nicht bloß symbolisch, diesen Namen verdient. Wenn wir also als wahres Opfer *jene Tat bezeichnen, welche in Wahrheit die Versöhnung und Wiedervereinigung Gottes mit den Menschen bewirkt,* und wenn das Kreuzopfer jene Tat war, so folgt daraus, daß es seit dem Kreuzopfer einen Opferbegriff als

genus überhaupt nicht mehr geben kann, daß man nicht sagen kann: das Kreuzopfer ist „ein“ Opfer, sondern sagen muß: das Kreuzopfer ist „das“ Opfer, d. i. jener Akt Christi, durch welchen die gefallene Welt mit Gott versöhnt wird. Dieser Akt aber bestand in freiwilligem Sterben.

3. Das Kreuzopfer und sein Verhältnis zum Meßopfer (negativer Teil).

Man hat sich ganz allgemein, von Anfang der Kirche an, an den Ausdruck gewöhnt: „Christus hat sich am Kreuz dem himmlischen Vater dargebracht“. Allein was will dieser Ausdruck besagen? Es ist Tatsache, daß dieses „Darbringen seiner selbst“ im freiwilligen Sterben bestand, und zwar in einem Sterben zur Anerkennung der göttlichen Majestät und zur Versöhnung derselben. Diese Versöhnung zeigte sich darin, daß Gott die vernichtete Menschheit Christi „aufnahm“, indem er sie neu zusammenfügte und verklärte als den „Erstgeborenen aus den Toten“, der die Macht hat, auch seine Brüder in die Wesensgemeinschaft mit Gott zurückzuführen. Sowohl das „Darbringen Christi seinerselbst als Gabe“, als auch das „Annehmen“ dieser Gabe seitens Gottes sind also lediglich bildliche Ausdrücke für das im Tod vollzogene Sichanbieten Christi zur Verklärung und die auf Grund dieses Todes von Gott bewirkte Verklärung der Menschennatur Christi. Das „Anbieten“ und „Annehmen“ ist also inhaltlich volle Wahrheit, formell aber ein Bild, welches, weil die Tat Christi in den alten Opfergaben symbolisch vorgebildet war, eben diesem alten Opferwesen entnommen war. So spricht auch die Schrift wiederholt vom Tod Christi als einer „oblatio“, von Christus als einer „hostia“, allein sie

tut es regelmäßig zur bildlichen Einkleidung in Parallele zu den vorchristlichen Opfern; z. B. in Eph. V, 2 vergleicht sie das Kreuzopfer mit einem Rauchopfer, in Hebr. VII, 27, IX, 11. 25—28, X, 11. 12. 14. mit den alten Sühnopfern. Dagegen läßt Hebr. X, 5 das Bild beiseite und charakterisiert den Kreuzestod im Gegensatz zu Oblation und Schlachtung schlechthin als Tat: „Ein Schlachtopfer und eine Gabe hast Du nicht gewollt, einen Leib aber hast Du mir bereitet. Brandopfer für die Sünden haben Dir nicht gefallen. Da sprach ich: Siehe ich komme . . . zu tun, o Gott, Deinen Willen.“ Vgl. oben S. 24ff.

Es ist schlechterdings ausgeschlossen, daß Christus am Kreuz Gott eine wirkliche Gabe dargebracht hätte. Seinen Leib und sein Blut konnten keine Gabe bilden, weil auch sie Gottes Eigentum waren. Ein Verzicht auf seinen Leib und sein Blut seitens Christi lag gleichfalls nicht vor, weil Leib und Blut ein integrierender Bestandteil Christi waren, ohne den er eben nicht mehr der Christus blieb. Worauf Christus verzichtete, war nicht sein Leib und sein Blut, sondern das Verbundensein seines Leibes und Blutes, d. i. sein Leben. Aber auch dieses bildete keine „Gabe“ an Gott; denn das Leben ist kein Ding, sondern ein Zustand, den man nicht herschenken, sondern nur aufhören lassen kann. Daher ist der Ausdruck: „jemandem sein Leben opfern“ nichts als eine Phrase für „jemand zu lieb sterben“, bezeichnet also keine Gabe, sondern einen Akt. Jesus selbst hatte ja gesagt: „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich lege es selbst ab“; „ich habe die Gewalt, mein Leben niederzulegen und es wieder an mich zu nehmen.“ Man wendet vielleicht ein: „eben die Symbolik des Hingebens von Leib und Blut und Leben begründet den Opfercharakter der

Kreuzestat." Allein, das Sterben Christi war eben kein Symbol, und wenn die Kreuztat das wahre und wirkliche Opfer war, die alten Gabenopfer aber nur Schatten und Typen desselben, so ist es doch verkehrt, an den alten unwirksamen Symbolen das Kreuzopfer zu messen und in ihm dieselben Merkmale zu suchen, welche jene konstituiert haben, anstatt umgekehrt zu verfahren, und nunmehr und von nun an von dem wahren und eigentlichen Opferbegriff alle jene Momente auszuscheiden, welche nicht im Kreuzopfer, dem wahren Opfer, enthalten sind. Das Opfer Jesu aber war die Leistung einer freiwilligen Tat, und kann nur uneigentlich und bildlich die Darbringung einer Gabe genannt werden. Und darum ist das wahre und eigentliche Opfer kein Bild, sondern eine wahre, wirkliche Leistung, jene Leistung, welche im Sterben Christi besteht und Gott mit den Menschen versöhnt.

Diese Versöhnungstat Christi war und ist eine einzige und einmalige: „Er hat nicht nötig, täglich Opfer darzubringen, . . . das hat er einmal getan, indem er sich selbst darbrachte" (Hebr. VII, 27). „Durch sein eigenes Blut ist er einmal in das Heiligtum eingegangen, nachdem er die ewige Erlösung gefunden" (Hebr. IX, 12). „Er ging hinein, . . . nicht um sich oftmals darzubringen; denn sonst hätte er oft leiden müssen: so aber erschien er einmal am Ende der Zeiten durch sein Opfer. So ist Christus einmal geopfert worden zur Tilgung der Sünden vieler" (ib. 26—28). „Wir sind geheiligt worden durch das Opfer des Leibes Jesu Christi ein für allemal" (X, 10). „Durch Ein Opfer hat er auf ewig die Geheiligten vollendet" (ib. 14).

Diese Worte des Hebräerbriefs stellen das Kreuzopfer schlechthin als das einzige Versöhnungsopfer

auf, und schließen ein von diesem numerisch, wie auch ein spezifisch verschiedenes Opfer vollständig aus. Es kann also das Kreuzopfer nicht wiederholt werden, noch gibt es ein anders geartetes Opfer.

Ein bloß numerisch vom Kreuzopfer verschiedenes Opfer bedeutete eine Wiederholung des blutigen Sterbens Christi. Hiergegen spricht der klare Wortlaut der hl. Schrift, so daß eine Widerlegung überflüssig ist. Dagegen wird von neueren Dogmatikern das Meßopfer als ein vom Kreuzopfer numerisch und spezifisch verschiedenes Opfer erklärt, was einen beispiellosen Wirrwarr in dieser wichtigen Sache hervorgerufen hat. Sämtliche Erklärer gehen davon aus, daß das Meßopfer nach dem Muster der alttestamentlichen Opfer eine wirkliche Gabe sei, welche Gott dargebracht werde. Allein diese Gabe erklären die meisten indirekt schon zum vorhinein als eine uneigentliche dadurch, daß sie das „Darbringen“ derselben an Gott in einer Destruktion oder Immutation des eucharistischen Christus bezw. Brotes erblicken; diese erklären sie ferner als eine von dem Kreuzestod Christi spezifisch verschiedene. Hiermit verstoßen sie aber alle miteinander sowohl gegen die hl. Schrift, wie auch gegen die Lehre der Kirche.

Nach Hebr. IX, 22 gibt es keine Sündenvergebung ohne Sterben. „Sine sanguinis effusione non fit remissio.“ Unter dieser sanguinis effusio versteht der Hebräerbrief kein rituelles Ausgießen von Blut, sondern schlechthin ein „Sterben“. Dies spricht c. IX, v. 15ff. deutlich aus: „Und deshalb ist er (Christus) der Mittler des neuen Bundes, auf daß durch den Eintritt seines Todes . . . die Berufenen die Verheißung erlangen. Denn wo ein Testament ist, muß notwendig der Tod des Testierenden eintreten . . . sonst gilt es nicht. Darum ist auch das erste (Testament) nicht ohne Blut

aufgerichtet worden . . . und ohne Blutvergießen gibt es keine Nachlassung" u. s. w. Das Versöhnungsopfer am Kreuz hat also seinen propitiatorischen Charakter nicht durch ein rituelles Blutsprengen oder dgl., sondern durch das Sterben des Gottessohnes empfangen. Nur dadurch ist dieses Opfer ein Sühnopfer geworden.

Wäre also die Messe, als ein wahres Versöhnungsopfer, ein vom Kreuzopfer spezifisch verschiedenes, so müßte sich auch in der Messe ein eigenes Sterben Christi ereignen. Demgegenüber aber erklärt die Schrift: „Christus semel mortuus est". Nehme ich aber irgend etwas anderes, vom blutigen Tod Christi Verschiedenes, als Opferakt in der Messe an, etwa eine Immutation, Destruktion der Gestalten, so ist die Messe kein wahres Sühnopfer mehr, weil nach Hebr. IX, 22 „ohne Blutvergießen keine Versöhnung ist." Ein „mystisches" Sterben ist eben kein Sterben. Wäre also der Opferakt in der Messe ein selbständiger, vom Kreuzopferakt unabhängiger, also schlechthin unblutiger, so wäre das Meßopfer kein Sühnopfer.

Man sagt nun freilich, das Meßopfer sei insofern ein wahres Sühnopfer und identisch mit dem Kreuzopfer, als im Meßopfer die Frucht des Kreuzopfers uns zugewendet werde. Es ist ganz richtig, daß wir im Meßopfer die Frucht des Kreuzopfers empfangen; aber diese Tatsache allein macht das Meßopfer selbst nicht zu einem wahren Sühnopfer, noch begründet sie eine Identität mit dem Kreuzopfer; denn dann wäre auch die Taufe, die Buße, ja jedes Sakramental gleichfalls ein wahres Sühnopfer und identisch mit dem Kreuzopfer; denn auch diese vermitteln uns die Früchte desselben (vgl. übrigens hierüber unten).

Faßt man aber den Meßopferakt nicht als ein Sterben Christi auf, sondern als irgendwelche Oblation seiner einmal gestorbenen Menschheit, so ist das wiederum kein Opfer, sondern nur ein Hinweis auf einen längst geschehenen Opferakt; es wäre „nuda commemoratio", daher zu wenig; derselbe Hinweis läge auch in der Eucharistie außerhalb der Messe, und auch eine Aussetzung, eine Prozession wäre ein Opfer; ja selbst ohne Eucharistie wäre ein solcher Hinweis möglich. Dasselbe gilt von der Annahme, welche in der Messe bloß eine lebendige Darstellung, ein Bild des Kreuzopfers erblickt; denn ein Bild ist nicht das Original, das Bild eines Opfers ist kein Opfer.

Die jüngste Theorie erblickt den Opferakt im Gehorsam, welcher Christum beseelt. Dieses sei der eigentliche Opferakt am Kreuz gewesen und sei der Opferakt in der Messe, während der Kreuzestod bezw. das Gegenwärtigwerden in der Eucharistie eine äußere Manifestation dieses actus sacrificalis sei. So Pell (Theol. prakt. Monatsschr. 18. Bd. 11. Heft S. 641 bis 675), dessen Ausführungen mir sonst manches Wahre und Sympathische zu enthalten scheinen. Aber das Opfer soll eben ein Akt sein. „Gehorsam" für sich allein ist kein Akt, sondern ein Zustand der Bereitwilligkeit und wird erst Akt durch eine spezielle Tat. Und für eine Gehorsamsbereitwilligkeit gibt es im Zustand des verklärten Christus kein Objekt mehr. Christus „gehorcht" nicht mehr; er „herrscht". — Pell hat a. a. O. die wichtigsten Meßopfertheorien zusammengestellt und ihre Unhaltbarkeit überzeugend dargetan, so daß ich meine gegenwärtige Abhandlung nicht mit derartigen gezwungenen und dabei doch mit der Lehre von der Identität von Kreuzopfer und Meßopfer un-

vereinbaren Konstruktionen zu belasten brauche. Vgl. auch den zweiten Band von Renz, Geschichte des Meßopferbegriffs.

Übrigens läßt die hl. Schrift eben überhaupt keine Oblation außer der Kreuzesoblation als Opfer zu. Nachdrücklicher und entschiedener als der Hebräerbrief es tut, kann eine solche nicht geleugnet werden. Nach ihm hat Christus nicht nötig, „täglich Opfer darzubringen; das hat er einmal getan, indem er sich selbst darbrachte“ (VII, 27). „Er bringt sich nicht oftmals dar; sonst hätte er von Anbeginn der Welt an oftmals leiden müssen.“ An ein anderes, unblutiges „se offerre“ dachte also der Verfasser nicht entfernt, sondern er fährt fort: „So aber hat er einmal sich als Opfer dargebracht am Ende der Zeiten,“ und ist „einmal geopfert worden“ (IX, 25—28). Noch deutlicher spricht Hebr. X, 11 ff., wo das von den Judenopfern erklärt und vom Opfer Christi negiert wird, was unsere neuere Dogmatik eben vom Opfer Christi behauptet: „Jeder (jüdische) Priester ist zur Hand, um täglich Dienst zu tun und oftmals dieselben Opfer darzubringen (auch der eucharistische Christus ist nach dem Tridentinum bekanntlich eadem hostia!). Dieser aber hat Ein Opfer für die Sünden dargebracht und sitzt jetzt auf ewig zur Rechten Gottes.“ Und kurz zuvor, in demselben Kapitel, hatte der Verfasser gerade aus der oftmaligen Darbringung derselben Opfer auf das Ungenügen derselben geschlossen. Konnte er da an eine Wiederholung des Kreuzopfers, oder an ein andersgeartetes Opfer in der Eucharistie auch nur denken? Ist es denkbar, daß Jesus, der in Herrlichkeit „zur Rechten Gottes sitzt“, sich noch einmal der Demütigung einer Opferung unterziehe? Und wenn diese Opferung keine wirk-

liche Verdemütigung, keinen wirklichen Verzicht enthält, sondern nur einen „mystischen“, wäre dann dies, selbst in den Augen unserer Dogmatiker, ein wahres Opfer? Im Gegensatz zu den Tag für Tag dargebrachten altjüdischen Opfern hat Christus ein einziges Sündopfer dargebracht, welches nicht mehr wiederholt zu werden braucht, weil es ein für allemal die Sünden der ganzen Welt getilgt hat. Darum kann die Messe weder eine Wiederholung desselben, noch gar ein ganz anderes Opfer sein.

Die Dogmatiker, welche der Messe einen vom Kreuzopfer spezifisch verschiedenen Opferakt zuschreiben, verstoßen aber auch direkt gegen die Lehre der Kirche. Der Catechismus Romanus erklärt P. II c. IV n. 76: „Unum et idem sacrificium esse fatemur et haberi debet, quod in missa peragitur et quod in cruce oblatum est; quemadmodum una est et eadem hostia, Christus videlicet Dominus noster, qui se ipsum in ara crucis semel tantummodo cruentum immolavit. Neque enim cruenta et incruenta hostia duae sunt hostiae, sed una tantum; cuius sacrificium . . . in eucharistia quotidie instauratur.“ Der Katechismus lehrt also nicht bloß, daß derselbe Christus in der Eucharistie wie am Kreuz das Opferobjekt sei, sondern er lehrt auch, daß hier wie dort derselbe Opferakt sei (peragitur), und zwar nicht im Sinne einer Wiederholung desselben Aktes, „idem sacrificium“, sondern im Sinne absoluter Identität: „unum et idem sacrificium“, und zwar jener Opferakt, welcher einmal blutig am Kreuz stattfand. Christus wird nämlich zur „hostia“ durch einen Opferakt. Ein Ding wird zur hostia nur durch einen Sakrifikalakt und bleibt hostia nur solang, als dieser Sakrifikalakt dauert. Das Schlachttier ist hostia nur in dem und durch den Moment

seiner Schlachtung; ist diese geschehen, so ist das Tier hostia gewesen. So ist auch Christus hostia nur in dem und durch den Moment seines Opferaktes. Außer diesem aber nicht; denn sonst wäre das Altarsakrament permanent ein aktuelles Opfer, so lange die Gestalten dauern. Wäre also der Opferakt Christi in der Messe immer wieder ein neuer, wenn auch gleichartiger, so wäre Christus nicht mehr „eadem hostia“, sondern immer wieder eine neue, wenn auch gleichartige hostia. Gäbe es also in Meß- und Kreuzopfer zwei verschiedene Opferakte, so wäre Christus nach zwei verschiedenen Beziehungen hin hostia, eine cruenta und auch eine incruenta. Nun aber ist Christus una et eadem hostia hier wie dort, er ist nicht eine zweimalige hostia, sondern una tantum, d. i. nur nach einer einzigen Beziehung. Also ist auch der Opferakt, der Christus zur hostia macht, unum et idem sacrificium, und zwar die einmalige, blutige immolatio. Darum gebraucht auch der Katechismus von der eucharistischen Feier die Wendung, daß in derselben das Opfer Christi „erneuert“ werde; er lehrt nicht eine Wiederholung (denn er sagt unum) und noch weniger ein andersgeartetes Opfer (denn er sagt idem). Damit fallen von selbst alle Theorien, welche in der Messe einen vom Kreuzopfer numerisch und spezifisch verschiedenen Opferakt lehren.

Betrachtet man also die Messe als ein lebendiges Abbild des Kreuzopfers, so ist sie mit demselben nicht identisch und als bloßes Bild kein wirkliches Opfer, betrachtet man sie als Wiederholung des Kreuzopfers, so haben wir soviele Opfer als Meßdarbringungen, betrachtet man sie endlich als bloß gleichartigen Akt Christi in sog. mystischer Destruktion, so haben wir verschiedenerlei Opfer Christi; zudem ist diese An-

nahme unvereinbar mit der Offenbarungswahrheit, daß Christus verklärt zur Rechten Gottes sitzt und dadurch jeder neuen Destruktion, jeder neuen Opferung, weil jeder irgendwie gedachten Verdemütigung, wie sie begrifflich im Opfer liegt, ein für allemal entrückt ist. Und wie jeder Verdemütigung und jeder Verzichtleistung, so auch jeder weiteren Heiligung und neuen Vervollkommnung, wie sie gleichfalls begrifflich im Opfer liegt. (Siehe hierüber oben S. 188; „Antw. S. 75f.)

Selbst Simar (Dogmatik II. Bd. § 155 2 b S. 965) spricht, nachdem er die verschiedenartigen Meßerklärungen dargelegt, diesen das Urteil: „Sie leiden unseres Erachtens alle an demselben Gebrechen, daß für das eucharistische Opfer ein eigener, für sich bestehender Opferakt Christi gesucht wird. Wenn ein solcher in der Tat hier gegeben wäre, so würde die heilige Messe nicht mehr eine Repräsentation und Wiederholung des Kreuzopfers, nicht mehr mit diesem wesentlich identisch sein, sondern ein zweites, für sich bestehendes Opfer. Es wäre dann die Verschiedenheit des Kreuzesopfers und der heiligen Messe nicht mehr lediglich in der Weise der Selbstaufopferung Christi, sondern überdies in zwei wesentlich voneinander verschiedenen Opferakten zu suchen.“ Nur ist zu bedauern, daß Simar denselben Fehler begeht, wie die von ihm getadelten Erklärer. Indem er nämlich eine „Wiederholung“ des Kreuzopferaktes behauptet, lehrt er zwar nicht einen anderen Opferakt, aber er lehrt einen zweiten Opferakt derselben Art, und damit gleichfalls zwei bzw. viele Millionen selbständig nebeneinanderstehende Opfer Christi und verstößt so gegen den Fundamentalsatz der hl. Schrift: Christus semel se obtulit!

Es bleibt also, wenn das Erlösungsopfer des

neuen Bundes (nach der hl. Schrift) nur Eines ist, nämlich das Kreuzopfer, und wenn andererseits die Messe das wahre und Eine Opfer des neuen Bundes ist (nach der Tradition), nur Ein Ausweg übrig: Die Messe kann nur die historische Kreuzestat selbst sein. Und dies spricht auch das Tridentinum aus, indem es erklärt: die Messe sei die „repraesentatio des Kreuzopfers", repraesentatio nicht im Sinne bildlicher Darstellung, sondern „Vergegenwärtigung" im buchstäblichen Sinn des Wortes: Wir vollziehen actu vor Gott den einmaligen Kreuzestod und die Auferstehung Christi selbst: Idem offerens, eadem hostia; der einzige Unterschied liegt in der ratio offerendi, d. i. in der äußeren Erscheinungsweise.

4. Das Kreuzopfer und sein Verhältnis zum Meßopfer (positiver Teil).

Die Meßfeier besteht darin, daß wir vor Gott Christum als den seine einmalige blutige Opfertat Vollziehenden in eucharistischer Existenz neu entstehen lassen und dadurch Christi allversöhnendes und gottverherrlichendes Opfer zugleich zu unserer eigenen Tat (durch Christus) machen. Diese unsere Tat vollziehen wir durch jenes Gebet, welches die Einsetzungsworte Christi umschließt und dadurch die eucharistische Existenz Christi, wie er vor Gott ist, und darum mit seiner ganzen Erlösertätigkeit, bewirkt.

Dieses Gegenwärtigsetzen Christi durch uns ist also das Opfer; der Opferakt, die sanguinis effusio, welche nach Hebr. IX, 22 das Versöhnungsopfer begründet, ist der blutige Tod Christi, und deshalb ist die Messe inhaltlich identisch mit dem Kreuzopfer, in der äußeren, zeiträumlichen Erscheinung aber ver-

schieden von ihm. Ist aber ein gegenwärtiger Vollzug der einmaligen, historischen Kreuzestat Christi durch uns logisch und physisch denkbar und möglich? Ja, wenn wir das Wesen Gottes und seine Beziehung zu den Geschöpfen konsequent im Auge behalten.

1. Alles Körperliche ist in seinem derzeitigen Zustand an Raum und Zeit gebunden. Von diesen beiden Kategorien vermag unsere, ausschließlich auf sinnliche Eindrücke angewiesene Phantasie und Vorstellungskraft gar nicht zu abstrahieren, selbst nicht bei Vorstellungen von rein Geistigem. Und doch verlangt unser Gottesbegriff den Ausschluß jeder Zeitenfolge von dem Wesen des ewigen Gottes. Der Begriff „ewig" bedeutet nicht eine unendliche Summe von Zeiteinheiten, sondern er bedeutet eine andere, höhere Seinsweise. So gibt es denn auch für Gott und vor Gott kein Gestern und kein Morgen, keine Vergangenheit und keine Zukunft. Was Gott schaut, das schaut er in steter Gegenwart; er schaut es mit seinem Einen, unveränderlichen Wesen als Werdendes, Seiendes, Gewesenes zumal. Er schaut es nicht erst als Werdendes, noch nicht Seiendes, hundert Jahre später als Gewesenes, nicht mehr Seiendes. Denn sonst wäre auch Gott der Zeit unterworfen, er müßte „warten"; Gottes Verhältnis zu den zeitlichen Geschöpfen würde durch die Zeitenfolge verändert: Gott würde heute vorauswissen, was er morgen erst schauen wird; er würde morgen schauen, was er gestern nur gewußt hat. In Gott ist aber kein Unterschied zwischen Schauen und Wissen; seine Tätigkeiten sind mit seinem Wesen identisch, und dieses ist absolut einfach. Darum gibt es in Gott kein Vorherwissen und kein Erinnern, es gibt kein historisches Nacheinander. All dieses Zeitliche

haftet nur dem Geschöpflichen an. Der Herr steht über und außer aller Zeit, nicht im Sinn eines Überdauerns, sondern der Existenzweise nach. In diesem letzteren Sinn, nicht im zeitlichen, ist auch der Satz zu verstehen: Gott ist Allem gegenwärtig. Würde man ihn im Sinne zeitlichen Gegenwärtigseins nehmen, so wäre z. B. vor Gott der Kölner Dom erbaut und gleichzeitig noch nicht erbaut und gleichzeitig zerstört, nicht mehr seiend, was innerlich unmöglich ist. Darum kann die Gegenwart Gottes seinen Geschöpfen gegenüber keine zeitliche sein, sondern ist eine der absoluten Seinsweise Gottes entsprechende. Ein schwaches Bild möge uns eine freilich hinkende Analogie zu diesem göttlichen Schauen geben: Vor uns liegt ein Stab. Dessen Anfang ist nicht das Ende, das Ende ist nicht die Mitte, und doch umschließt unser Auge mit Einem Blick Anfang, Mitte und Ende zugleich. So ist Gott der ganzen Entwicklung der Welt zugleich gegenwärtig, dem Anfang, dem Fortschritt, dem Ende, Allem zugleich und in Einem Schauen.

So ist Gott auch der Erlösungstat Christi in allen ihren Phasen zugleich (nicht gleichzeitig!) und in Einem Schauen gegenwärtig: der Menschwerdung, der Geburt, der Passion, dem Tod, der Auferstehung, der Himmelfahrt. Für uns Menschen sind diese Phasen historische Ereignisse; sie waren einst zukünftig, gehören jetzt der Vergangenheit an; Gott aber ist ihnen kraft seines einfachen, unveränderlichen, zeitenlosen, absoluten Wesens schlechthin gegenwärtig.

2. Durch jede Konsekration tritt Christus in eine neue Existenz, beginnt auf neue Weise da, wo er zuvor nach seiner Menschheit sich nicht befunden, zu

existieren. Man könnte die Summe der Konsekrationen eine Multilokation des Einen Christus nennen. Dieser Eine Christus aber ist, wie wir oben erkannt, in allen seinen Tätigkeiten Gott ewig gegenwärtig, und zwar, sagen wir (mit Rücksicht auf die über die ganze Welt zerstreute eucharistische Existenz) in x völlig gleichen Existenznummern. Nun fügen wir durch die heutige Konsekration eine weitere Existenznummer hinzu: $x+1$. Wir lassen also den Einen Christus aufs neue ins Dasein treten, da, wo er zuvor nicht war. Weil aber alle Stadien des Lebens Christi, Empfängnis, Geburt, Tod, Auferstehung, als Taten Christi unzertrennlich mit Christus verknüpft und darum in Christus vor Gott ewig gegenwärtig sind, machen wir auch alle diese Lebensphasen Christi durch jede Konsekration vor Gott in einer neuen Existenznummer, einer neuen Daseinsform gegenwärtig; mit anderen Worten: wir lassen durch unsere Konsekration dieselben Lebensphasen Christi vor Gott sich ereignen; nicht als eine Wiederholung derselben, sondern, weil nur Ein Tod und Eine Auferstehung Christi ist, eben diesen Einen Tod, diese Eine Auferstehung Christi. Was wir in der Messe üben, ist vor Gott vollständig identisch mit dem, was in unseren Augen einst auf dem Kalvarienberg vor 2000 Jahren geschah: idem sacrificium, idem offerens, eadem hostia, ratio offerendi diversa. Die ratio diversa ist eben die neue Daseinsform des Einen Christus, der Einmaligen Opfertat. Gott schaut nicht so viele Opfertaten Christi als Konsekrationen, sondern er schaut die Eine Opfertat Christi so vielfach, als Konsekrationen sind.

3. Wir Christen sind es, welche Gott in eigener Tat durch dieses Opfer Christi verherrlichen

sollen. Es hätte für Gott keinen Zweck, das Eine Opfer Christi in zahlreichen Daseinsnummern zu schauen; denn es würde Gott dadurch nicht mehr verherrlicht, als durch die historische Kreuztat allein, weil eben alles nur die Eine Kreuztat ist. Es hätte vor Gott auch keinen Zweck, wenn etwa die Apostel millionenfach konsekriert und diese konsekrierten Hostien uns zum Aufbewahren hinterlassen hätten. Es wäre dann eben stets die Verherrlichung durch den Einen Christus, aber nicht auch zugleich durch uns später geborenen Christen. Nicht die einfache Gegenwart Christi in der Eucharistie ist es, was Gott von uns verlangt, sondern das Gegenwärtig-Setzen dieses Christus und seines Opfers durch uns, der Akt der Konsekration als unsere Tat, das ist's, was Christus wollte. Sein Opfer sollte auf diese Weise auch unser Werk sein, indem wir vor Gott die Urheber seines Erlösungstodes würden. Wie er am Kreuz Gott verherrlicht und versöhnt, so sollen auch wir, indem wir diese seine Verherrlichungstat vor Gott in neue Erscheinung treten lassen, Gott preisen und versöhnen.

Nun ist es freilich wahr: durch die Konsekration „repräsentieren“ wir vor Gott objektiv nicht allein die Kreuzigung und Auferstehung, sondern ebenso auch jeden anderen Vorgang im Leben Jesu, jedes Wunder, jeden Schritt und Tritt des Erlösers, weil all das vor Gott ewig gegenwärtig ist und durch die eucharistische Existenz vor Gott in neuer Weise gegenwärtig wird. Allein, nach Christi Wort und Willen: hoc facite ist die Konsekration auch etwas Subjektives, unsere Tat, und empfängt durch unsere Intention ihr spezielles Kolorit. Nun aber ist unsere Intention beim Konsekrieren: „Wir wollen den Tod

Christi am Kreuz begehen," daher auch die symbolische Scheidung von Fleisch und Blut in der Doppelkonsekration. Wenn wir aber vor Gott Christum in dieser speziellen Absicht gegenwärtig setzen, so nimmt Gott unser Opfer, weil unser Tun, auch unter dieser speziellen Beziehung entgegen.

4. Für unsere menschliche Anschauung, welche von Ort und Zeit nicht abstrahieren kann, ist die Meßfeier zunächst eine Erinnerungsfeier an das, was einst in der Geschichte sich ereignet hat. Darum sagte Christus: „Tut dies zu meinem Andenken". Allein daß diese Feier keine nuda commemoratio sein kann, geht eben daraus hervor, daß wir objektiv durch unsere Konsekration in die Sphäre jenseits von Raum und Zeit hinübergreifen, indem wir denjenigen in Existenz treten lassen, dessen Taten vor Gott ewig sind, und damit auch den einmaligen Vollzug dieser vor Gott ewig sich vollziehenden Heilstaten auf neue Art hervorbringen. So erklärt sich für uns auch leicht das Gebet, welches der Meßkanon an die Konsekration anreiht: Unde et memores ... eiusdem Christi ... tam passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in coelos ascensionis, offerimus maiestati tuae hostiam puram ss. Hier begegnen sich in eigen schöner Weise das menschliche Fassungsvermögen, welches die Erlösungstat Christi nur als ein vergangenes, historisches Geschehnis anzusehen vermag, und die ewige göttliche Objektivität: „Indem wir der Passion u. s. w. uns auf Grund der Konsekration (unde) erinnern, bringen wir Gott das Opfer dar" d. i., weil es nur Ein Opfer gibt „lassen wir vor Gott eben diese Passion u. s. w. Christi sich vollziehen". (Dazu die dramatischen 5 Kreuzzeichen.) Nicht: nach erfolgter Konsekration bieten wir Gott das Konsekrierte als Gaben an

(dann wäre ja dieses Anbieten der rechte, wesentliche Opferakt, und die missa praesanctificatorum am Karfreitag wäre gleichfalls ein wahres Opfer), sondern: indem wir, uns erinnernd, konsekrieren, vollziehen wir vor Gott in der Tat und Gegenwart, was für unsere Beschränktheit zunächst nur wie eine Erinnerung aussieht. Denn was immer der Kanon an Gebeten enthält, ist nicht eine Reihe neuer, zur Konsekration hinzukommender Gedanken, sondern eine Entfaltung und Würdigung dessen, was in dem Einen Konsekrationsmoment als Inhalt liegt. Das spricht auch die Kirche selbst aus in der Sekrete vom 9. Sonnt. n. Pfingsten: „quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur".

Wohl nennt die Kirche seit sehr alter Zeit unser Opfer die Darbringung von Gaben an Gott, unsere Eucharistie dona, munera, sacrificia; aber sie kann damit nicht eine eigentliche Gabendarbringung meinen, schon deshalb nicht, weil wir, wie oben ausgeführt, Gott nichts schenken können, unsere Gaben also kein wahres und eigentliches Geschenk wären; sodann auch darum nicht, weil es ja in Wirklichkeit wir sind, welche empfangen; die Kirche kommt, wie sie es ja so oft tut (z. B. „iubeas haec perferri per manus s. Angeli tui in sublime altare tuum"), dem menschlichen Fassungsvermögen, welches seit uralten Zeiten an diese Opfertermini gewöhnt worden, mit der menschlichen Ausdrucksweise entgegen und spricht unter Benützung der uralten, symbolischen Opferterminologie auch von dem einzigen und wahren Opfer in der Sprache der herkömmlichen Symbolik. In Wirklichkeit aber ist unser Opfer etwas Einzigartiges, und nicht zu vergleichen mit den alten Sinnbildern, welche im Vergleich mit ihm nur Symbole, keine eigentlichen Opfer waren.

Das Meßopfer besteht also buchstäblich in der „Vergegenwärtigung“ des Kreuzopfers durch uns, und zwar können wir dabei eine doppelte Seite am Opferakt unterscheiden: auf Seite Christi ist der Opferakt das einmalige, vor Gott ewig gegenwärtige, und, weil von der Person Christi untrennbar, auch in dessen eucharistischer Existenzweise vor Gott gegenwärtige Sterben Christi. Diese Eine Opfertat Christi wird aber durch uns in dem Konsekrationsgebet auf diese neue Weise in Vollzug gesetzt, nicht im Sinn einer Wiederholung, sondern bloß in einer neuen Erscheinungsform, indem wir den sein einmaliges Opfer darbringenden Christus — man nehme den freilich etwas banal klingenden Ausdruck ernsthaft; ich finde keinen zutreffenderen, weil kein anderer ebenso klar das Momentane des Entstehens bezeichnet, — „fabrizieren“. Und der Akt, welcher Christum und sein Opfer „fabriziert“, ist unser Opferakt; der Augenblick, in welchem wir den vor Gott ewig verklärten, aber auch ewig sterbenden Christus in Existenz setzen, der Opfermoment. So wird Christi Tat zugleich auch unsere Tat, Christi unendliche Gottesverherrlichung auch unsere unendliche Gottesverherrlichung: „quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur“. Was heißt also der Ausdruck: „Wir bringen Gott Leib und Blut seines Sohnes dar“? Er heißt nicht: Wir schenken Gott Leib und Blut Christi, sondern: „Wir vergegenwärtigen die Trennung von Leib und Blut, d. i. den Tod Christi wahrhaft und wirklich vor Gott.“

Die spekulative Grundlage der im Vorstehenden ausgeführten Meßopfererklärung hat schon Simar (Dogmatik II. Bd., § 155, 2b S. 963) ausgesprochen:

. . . . „vor dem Angesichte Gottes, des Ewigen, ist das Wesen jenes Opfers, die Lebenshingabe des Gottmenschen, unvergänglich und immer gegenwärtig; darum kann auch ebensowohl in jedem Momente eine sakramentale Erneuerung desselben stattfinden, als es beim letzten Abendmahl antizipiert werden konnte." Leider hat Simar die naheliegende Konsequenz daraus nicht mehr gezogen.

5. Die vorirenäische Opfertheorie und die heutige Lehre der Kirche.

Ich gebe selbstverständlich zu, daß die Meßtheorie, so wie ich sie im Vorausgehenden auseinandergesetzt habe, bei keinem der vorirenäischen Väter explicite zu finden ist. Wenn ich sie gleichwohl als die vorirenäische Opfertheorie bezeichne, glaube ich hiezu berechtigt zu sein. Die vorirenäischen Väter haben vom eucharistischen Opfer den Charakter konkreter Darbringung von Gaben ausgeschlossen und allein das eucharistische Gebet, die „Danksagung", als das Opfer der Christen erklärt und zwar die Danksagung „durch Christus, den Gekreuzigten."

Diese Danksagung durch Christus, den Gekreuzigten bestand nach Justinus darin, daß durch dieses Gebet (*λόγῳ εὐχῆς*) das Fleisch und Blut Christi, der für uns gelitten hat, ebenso „erschaffen" wird, wie es durch Gottes Schöpferwort (*λόγῳ ϑεοῦ*) in der Menschwerdung erschaffen worden ist. (Apol. c. 66, siehe oben S. 124f.) Die Danksagung ist also unser Opfer, indem sie das Fleisch und Blut Christi, des Gekreuzigten „*ποιεῖ*" (Dial. c. 40 und 70). So wird nach Justinus Gott in unserer „Danksagung" durch Christus speziell als den Gekreuzigten verherrlicht, nicht aber dieser als Gabe Gott zum Geschenk gemacht.

Keine der von den neueren Dogmatikern versuchten Meßerklärungen ist aber mit dieser urchristlichen Auffassung in Einklang zu bringen, wohl aber die von mir vorgelegte. Zugleich aber stimmt diese auch, wie keine andere, mit dem Lehrinhalt des Konzils von Trient überein.

In der 22. Sitzung erklärt das Konzil, daß es die Lehre von dem Geheimnis des Altarssakramentes vortragen wolle, „insofern dieses das wahre und einzige Opfer ist“ (Einleitung). Dieser letztere Satz ist also die Lehre, welche die Kirche definieren wollte, nicht aber die näheren Erklärungen in den einzelnen Kapiteln 1 und 2, welche dartun, inwiefern das Altarsakrament das wahre Opfer sei. Demzufolge erklären auch die canones nur, daß in der Messe Gott ein wahres und eigentliches Opfer dargebracht, d. h. daß dieses Opfer ein von der Kommunion verschiedener, objektiver Sakralakt sei (can. 1), daß Christus zur Darbringung dieses Opfers ein spezielles Priestertum eingesetzt habe (can. 2), daß endlich dieses Opfer nicht bloß ein Lob- und Danksagungsopfer, nicht eine bloße Erinnerung an das Kreuzopfer, sondern auch ein Versöhnungsopfer sei (can. 3). Ich habe schon früher darauf hingewiesen, daß die Redeweise der Kapitel 1 und 2 nicht derart klar und scharf sei, wie man sie von einer dogmatischen Definition erwarten muß. Gleichwohl sind auch sie für den Katholiken von hoher Autorität und bieten wenigstens in den dogmatischen Erläuterungen, wie wir sehen werden, für unsere Meßtheorie eine treffliche Beleuchtung und Bestätigung.

Das erste Kapitel führt aus: „Christus hat sich zwar selbst einmal am Kreuz durch sein Sterben dem Vater aufgeopfert, um daselbst die ewige Erlösung

zu bewirken". Damit ist erklärt, daß es nur Ein Erlösungsopfer gibt, nämlich das blutige. „Dennoch, so fährt das Konzil fort, hat er ein sichtbares Opfer hinterlassen". Dieses sichtbare Opfer aber ist kein anderes, als eben jenes blutige Sterben. Denn das Konzil begründet diesen Satz damit: „weil sein Priestertum durch den Tod nicht vertilgt werden sollte". Dieses Priestertum bestand aber nach Hebr. IX gerade in der Darbringung des einmaligen blutigen Opfers. Und diese Darbringung Christi sollte fortdauern, und zwar nicht bloß vor Gott, was selbstverständlich ist, sondern auch vor den Menschen, d. h. so daß auch die Menschen auf menschliche Weise diese Fortdauer erkennen und feiern können: „entsprechend dem Bedürfnis der menschlichen Natur" sollte dieses Opfer also den Menschen „sichtbar" sein. Das Meßopfer ist demnach die „Sichtbarmachung" des Einen Kreuzopfers. Darum ist es der Wille Jesu Christi, 1. „daß durch dieses sichtbare Opfer das blutige, einmalige Kreuzopfer vergegenwärtigt werde". Dieses sichtbare Opfer ist also kein anderes, vom Kreuzopfer verschiedenes, sondern es ist das Eine, blutige Kreuzopfer, welches auf neue (eucharistische) Weise vor Gott entsteht, gegenwärtig und als solches zugleich uns Menschen sichtbar wird. An sich ist Gott der blutigen Sterbetat Christi ewig gegenwärtig; durch die Konsekration aber wird diese Eine Sterbetat in vervielfältigter Erscheinung gegenwärtig. Freilich ist der Konsekrationsakt als solcher nicht der Kreuzigungsakt, ist also gleichfalls, als Konsekrationsakt, Gott ewig gegenwärtig. Aber jeder Konsekrationsakt bewirkt die Neuvergegenwärtigung des Kreuzaktes, ist also der vor Gott ewig gegenwärtige unblutige modus der Neuvergegenwärtigung des vor Gott ewigen

blutigen Opfers. 2. Durch das sichtbare Opfer soll „das Andenken an das blutige bis zum Ende der Zeit verbleiben“. Gleichwie vor Gott der Kreuztod Christi stets gegenwärtig ist, so soll er auch dauernd in der Erinnerung der Menschheit sein. Darum läßt sich Christus unter dem Bild seines Todes, in der Trennung der Gestalten, von uns gegenwärtig setzen. Das ist zunächst in unseren Augen bloß ein Bild, eine Erinnerung an seinen Tod. Aber es ist keine nuda commemoratio, die wir begehen, sondern in der Konsekration begegnen sich unsere Erinnerung an den historisch vergangenen Tod Christi mit der faktischen Gegenwart desselben vor Gott, welche eben durch unsere Konsekration gleichsam in neuer Auflage bewirkt wird. 3. Endlich soll durch das sichtbare Opfer „die heilsame Kraft des blutigen Opfers zur Vergebung unserer täglichen Sünden angeeignet werden“. Man beachte wohl: das Konzil sagt nicht, daß durch die Kraft des unblutigen Opfers die Sünden nachgelassen werden. Ganz mit Recht: denn „sine sanguinis effusione non fit remissio“. Daraus folgt, daß das unblutige Opfer, wäre es vom blutigen numerisch und spezifisch verschieden, eben kein „Versöhnungsopfer“ wäre. Die Wirkung des unblutigen Opfers kann auch nicht darin allein liegen, daß uns die Vergebung zugewendet wird; denn diese Zuwendung erfolgt auch durch die Taufe, die Buße u. s. f., und zwar direkt. Im Meßopfer aber wird vielmehr das blutige Kreuzopfer selbst vollzogen und so vermittelt uns die Messe die Quelle aller Sündenvergebung.

Das zweite Kapitel erklärt: Es ist im Kreuzopfer und im Meßopfer „ein und dasselbe Opferobjekt (hostia), und durch den Dienst der Priester jetzt derselbe Opferer, welcher einst am Kreuz sich opferte“.

Die hostia begründet der Opferakt. Hätte Christus sich wiederholt oder auf verschiedene Weise geopfert, so wäre er mehrfach oder auf verschiedene Weise hostia. Nun aber ist er in der Messe dieselbe hostia und derselbe offerens, welche in der Kreuztat das Opfer ausmachten, also muß auch das sacrificium, der Opferakt der Messe derselbe sein wie der Kreuzopferakt, d. h. beide sind identisch.

Die weiteren Worte: „sola ratione offerendi diversa“ können also nicht einen neuen, vom Kreuzopferakt verschiedenen Opferakt statuieren; denn sonst hätten wir, weil zwei numerisch und spezifisch verschiedene Opfer, auch zweierlei hostiae in Christus, eine blutige und eine unblutige, und Christus wäre auch nicht derselbe „Opferer“ als solcher, sondern er wäre zweimal Opferer, jedesmal durch einen anderen Opferakt. Sehr klar erläutert dies die oben angezogene Stelle aus dem Catechismus Romanus, (vgl. oben S. 202 f.). „Ratio offerendi“ kann also an unserer Stelle nur bedeuten: „Äußere Erscheinungsweise des Einen und einmaligen Opfers“ in den Augen der zeiträumlich beschränkten Menschheit: hier unblutig, dort blutig. Der Opferakt Christi selbst aber, wie er vor Gott ewig gegenwärtig ist, ist der blutige.

Auch das Tridentinum spricht, wie die Liturgieformularien, von einem „Opfern“ des Leibes und Blutes des Herrn. Mit keinem Wort aber erklärt es, daß dieses „Opfern“ gerade als Darbringung des Leibes und Blutes Christi als einer „Gabe an Gott“ verstanden werden müsse. Das Tridentinum und der römische Katechismus nennen das Meßopfer als ein und dasselbe Opfer mit dem Kreuzopfer. Dessen Opferakt aber bestand nach Trid. cap. 2 nicht in Darbringung einer konkreten Gabe, sondern in dem „Sterben“

Christi: „er hat sich Gott auf dem Altar des Kreuzes mittelst seines Todes dargebracht". Der Darbringungsakt bestand also im Tode Christi, welcher bildlich ein Sich-selbst-Darbringen Christi an Gott genannt wird. So kann auch in der Messe das „Darbringen des Leibes und Blutes Christi" nur ein bildlicher Ausdruck sein für einen objektiven Akt, welcher mittels Gegenwärtigsetzung des Leibes und Blutes Christi dessen einmaliges Sterben entstehen läßt, „repräsentiert". Dieser objektive Akt aber besteht, von seiten der Menschen, in dem Gebet, welches die Konsekration bewirkt, wie die Väter der vorirenäischen Zeit mit Recht gelehrt haben. Die symbolische Einkleidung dieses Gebetsaktes in das Bild einer Gabendarbringung aber ist nicht wesentlich im eucharistischen Opfer, sondern Frucht späterer Spekulation, an welche die vorirenäische Zeit bei der Gefahr der Judaisierung bzw. Paganisierung des christlichen Opferbegriffs nicht denken durfte, welche aber in der Folgezeit allmählich stehender Terminus auch für die christliche Opferfeier geworden ist.

Überschauen wir das Gesagte, so müssen wir erkennen, daß in der Tat die vorirenäische Opferlehre dem Dogma vom Meßopfer vollständig gerecht wird. Wer ist in der Messe der „Opfernde"? Christus oder wir? Die Kirchenlehre antwortet: Christus; denn der Priester ist nur vollziehendes Organ. Der Priester veranlaßt also, indem er Christum gegenwärtig macht, diesen damit eo ipso zur Repraesentatio seiner Gottesverherrlichung und -versöhnung. Wodurch? Durch die Konsekration, welche Christum und sein Opfern gegenwärtig macht, also durch ein Gebet. Wir bringen also durch die Zelebration der Messe nicht selbst das Opfer dar, sondern wir veranlassen die Darbringung

desselben durch Christus. Genau so aber sagt auch Justinus, wenn er erklärt, daß wir in der Eucharistiefeier Gott nicht eine materielle Gabe darbringen, sondern daß wir „durch den (Namen des) gekreuzigten Christus“ Gott, dem Schöpfer des Alls, Danksagung und Verherrlichung bereiten.

Die seit Irenäus aufgetretene und allmählich herrschend gewordene Auffassung aber, als ob wir es seien, die Gott Leib und Blut Christi als Gabe darbringen, muß symbolisch, bildlich verstanden werden. Wird sie das nicht, so widerspricht sie direkt dem Dogma. Das Dogma lehrt: Christus ist in der Eucharistie der Opfernde. Irenäus und die Folgezeit erklärte: Wir müssen Gott Leib und Blut Christi als Gaben opfern. Das Dogma lehrt: Christus ist in Kreuzopfer und Meßopfer Ein offerens und Eine hostia, Irenäus sah vom Kreuzopfer ab und bezeichnete Leib und Blut Christi als „Erstlingsgaben, die wir Gott darbringen müssen, damit wir nicht undankbar und unfruchtbar wären“ — also ein ganz anderes und anders geartetes Opfer, als der Wortlaut der Kirchenlehre definiert. Da übrigens die Beziehung zwischen Kreuzopfer und Meßopfer, sowie die Idee von Christus als dem Pontifex des neuen Bundes in der christlichen Gedankenwelt durch die Jahrhunderte sich erhalten hat, so kann man nicht sagen, daß die Kirche die ursprüngliche Meßopferlehre verlassen und die gegenteilige aufgenommen habe; aber sie hat die ursprüngliche Lehre in ein symbolisches Gewand gekleidet und in dieser Form überliefert.

6. Das Priestertum in der Messe.

Dorsch hatte in seinen „Kritischen Bemerkungen“ mir eine modernistische Doktrin zugeschrieben, näm-

lich den 49. Satz des neuen Syllabus, und er hält trotz meiner „Antwort“ (S. 17) diesen Vorwurf (S. 156 ff.) aufrecht. Der Satz lautet: „Coena christiana paulatim indolem actionis liturgicae assumente, hi qui coenae praeesse consueverant, characterem sacerdotalem acquisiverunt.“

Dieser Satz behauptet fürs erste, die coena christiana habe allmählich liturgischen Charakter angenommen, sei also von Anfang an nicht liturgischen Charakters gewesen, mithin ein außerliturgisches Mahl. Jeder, der MC. gelesen, wird mir zugeben, daß ich diesen Satz niemals ausgesprochen habe. Ich habe vielmehr behauptet, dass bei dem täglichen gemeinsamen Liebesmahl der Christen auch das „Brotbrechen“ stattgefunden habe (MC. S. 10 ff.), daß aber dieses von dem gewöhnlichen Mahl, der Koinonie, deutlich unterschieden worden sei (S. 12), daß es „nicht schlechthin eine Fortsetzung der Koinonie gewesen, sondern eine hohe, eigentlich liturgische Bedeutung gehabt habe“ (S. 13), „dessen Wesen im Unterschied von der Koinonie, Brot und Wein allein ausgemacht haben“ (S. 14). Ich habe also klar ausgesprochen, daß die Coena christiana, auch wenn man sie in Satz 49, wie Dorsch will (S. 157 ff.), allein auf das eucharistische Brotbrechen bezieht, von Anfang an die „indoles actionis liturgicae“ gehabt habe. Allein nach Dorsch mit Unrecht, weil nach Dorsch eine actio liturgica, (hier speziell ein Opfer,) nur dadurch ihren liturgischen Charakter erhalte, daß sie durch einen Priester vollzogen werde, und daß sie, da ein „Priester im technischen Sinn“ stets eine Opfergabe voraussetze, in der Darbringung einer solchen bestehen müsse. Eine solche Darbringung stelle ich allerdings für die ersten zwei Jahrhunderte in Abrede, aber ist damit nun auch ein Priester und

eine actio liturgica geleugnet? Man sieht, der ganze Vorwurf Dorschs steht und fällt mit der begrifflichen Notwendigkeit einer „Gabe“ zum eucharistischen Opfer, welche Dorsch aber nirgends zu beweisen vermag.

Nun ist es allerdings wahr, daß die Priester der Juden und Heiden eben dadurch „Priester“ waren, daß sie der Gottheit in liturgischer Feier Opfergaben darbrachten. Der Begriff „Priester“ war von dem Begriff „Opfergabe“ untrennbar. Wird aber, wenn der Opferbegriff im Christentum eine neue Gestaltung erfährt, nicht auch der Priesterbegriff eine Änderung erfahren? Und in der Tat ist der neutestamentliche Priesterbegriff wesentlich verschieden von dem vor- und außerchristlichen.

Nach dem Hebräerbrief ist Christus der Einzige Priester, den der neue Bund kennt, und zwar ist er Priester nicht auf Grund einer Gabendarbringung, sondern auf Grund seines Leidens und Sterbens: „Jeder aus den Menschen erwählte Priester wird für die Menschen aufgestellt, um Gaben und Sündopfer darzubringen, welcher Mitleid haben kann mit den Irrenden, weil auch er selbst voll Schwachheit ist und deshalb wie für das Volk, so auch für sich selbst Sündopfer darbringen muß“ (cap. V, 1—3); „Christus hat in den Tagen seines Fleisches (d. i. in den Tagen, da er unsere Schwachheit teilte, vgl. IV, 15) Gebet und Flehen dargebracht und ist erhört worden, und, obwohl Gottes Sohn, hat er durch sein Leiden Gehorsam gelernt, und, vollendet, ist er allen die Ursache ewigen Heils geworden, von Gott Priester genannt nach der Ordnung Melchisedechs“ (V, 1—10). Den aus den Menschen genommenen Priestern steht der Gottessohn gegenüber; jene sind „Priester“, weil sie Gaben darbringen,

dieser, weil er gelitten und, ins Allerheiligste eingegangen, durch seinen Tod allen das Heil gebracht hat. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß das Opfer Christi eine Gabendarbringung nur bildlich, in Parallele zu seinen Vorbildern, genannt worden ist. Sehr deutlich spricht das Hebr. c. VIII aus: „Jeder Priester wird zum Darbringen von Gaben und Opfern aufgestellt, daher muß auch Christus etwas haben, was er dargebracht hat. Wäre er nun auf Erden (und nicht zur Rechten Gottes), dann wäre er nicht Priester, weil auf Erden schon solche da sind, welche gesetzmäßig die Gaben darbringen“ (3. 4). Es wäre also nicht ein Priester anderer Ordnung, wenn sein Opfer sich nicht von den „Gaben“ des Gesetzes unterscheiden würde. „Nun aber hat er einen besseren Opferdienst empfangen (6), insofern er auch der Mittler eines besseren Testamentes ist.“ Worin bestand dieser Opferdienst? Während der alte Hohepriester einmal jährlich mit Blut, das er für sich und sein Volk geopfert (7), ins Allerheiligste einging, ist Christus durch sein eigenes Blut zur ewigen Erlösung in das Allerheiligste eingegangen (11. 12), das heißt ohne Bild: er ist durch sein Sterben zu Gott eingegangen, um uns die ewige Erlösung zu vermitteln. Und deshalb heißt er der Hohepriester. Sein Priestertum beruht nicht auf dem „Darbringen von Gaben“, sondern in seinem mittlerischen Sterben, welches der Hebräerbrief freilich mit dem Bild einer „Gabendarbringung“ bezeichnet. Somit verlangt das neutestamentliche Priestertum Christi begrifflich keine wirkliche Gabendarbringung.

Noch weniger aber das Priestertum seiner menschlichen Organe auf Erden. Denn, selbst wenn das Opfer Christi in einer konkreten Gabe bestanden

hätte, so würden die menschlichen Priester in der Messe, welche eben jenes Opfer Christi ist, gleichwohl keine Gabe darbringen, sondern nur Christum zur Darbringung einer solchen veranlassen. Denn nach kirchlicher Lehre ist in der Messe nicht der Priester der Opfernde, sondern Christus selbst: idem offerens. „Denn die Diener, die das Opfer verrichten, vertreten nicht ihre eigene, sondern Christi Person, wenn sie seinen Leib und sein Blut setzen" (Catech. Rom. P. II c. IV, 77). Also auch die Priester der katholischen Kirche sind nicht Priester, weil sie eine Gabe darbringen, sondern Priester, weil sie dem Einen Priester als sichtbare Organe dienen, wenn er sein Opfer darbringt. Der Begriff „Priester" hat also sowohl mit Bezug auf Christus als auch mit Bezug auf seine liturgischen Organe eine ganz andere Bedeutung, als der im außerchristlichen Altertum landläufige Begriff sacerdos, *ἱερεύς*. Dieser war das Korrelat zu einer Opfergabe, gleich dem „Altar". Und gleichwie die Christen der zwei ersten Jahrhunderte ihren eucharistischen Tisch weder „Altar" nannten noch als solchen ansahen, so findet man auch in den Schriften der Väter bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts nirgends den Namen sacerdos oder *ἱερεύς* als Bezeichnung des christlichen Priesters. Damit ist aber nicht gesagt, daß die christliche Urzeit keinen Priester gehabt habe, d. h. keinen Liturgen, welcher das Opfer der Eucharistie vollzogen hätte, welcher durch Handauflegung die Gewalt und das Recht zur Konsekration erhalten hätte; allein weil der christliche Priester kein Opfer im Sinne einer Gabe darbrachte wie der jüdische oder heidnische *ἱερεύς*, trug er auch nicht dessen Namen. Erst als man begann, das eucharistische Opfer nach Analogie des alten

Opferbegriffs symbolisch eine Gabe an Gott zu nennen, taucht für die christlichen Priester, „Presbyter“, (nur wenig früher als der „Altar“), auch der Name sacerdos auf, zum erstenmal bei Tertullian. Die Bezeichnungen sacerdos, *ἱερεύς* sind also eine Parallelerscheinung zu dem „Altar“. Beide sind der Ausdruck und die Folge der späteren symbolischen Ausdeutung des eucharistischen Opfers. Allein der genuin-christliche Priesterbegriff existierte gleich dem reinen, bildfreien Opferbegriff von Anfang an.

Wenn daher das Trident. Sess. 23. cap. 1 sagt: „Opfer und Priestertum sind nach Gottes Anordnung so verbunden, daß unter jedem Gesetz (d. h. im alten und im neuen Bund) beide vorhanden waren“, so ist damit nicht erklärt, daß nun das beiderseitige Opfer und das beiderseitige Priestertum auch inhaltlich und begrifflich sich decken müssen. Und wenn can. 1 derselben Sitzung das Priestertum des neuen Bundes als die „Gewalt“ definiert, „den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn zu konsekrieren und aufzuopfern“, so ist damit wiederum nichts von einer konkreten Gabe an Gott in der Eucharistie definiert. Es ist nur definiert, daß die Messe ein objektives Opfer sei, dessen Substrat Leib und Blut Christi sind. Von einem eigenen selbständigen Aufopfern dieses Substrats seitens der Menschen kann schon deshalb keine Rede sein, weil es ja nach der Lehre der vorhergehenden Sitzung Christus ist, welcher das Opfer darbringt. Was der Mensch dabei zu leisten hat, das ist das Konsekrieren. Wenn man also von einem „Aufopfern“ durch den menschlichen Priester spricht, so kann dieses „Aufopfern“ nur mit dem Konsekrationsakt selbst identisch sein, in welchem denn auch die meisten Dogmatiker den Opferakt der Messe mit Recht

erblicken. Aber der Opferakt liegt nicht in unserem Konsekrieren an sich, sondern ist der durch unsere Konsekration vergegenwärtigte Eine Opferakt Christi. Das „Aufopfern“ in can. 1 ist also als eine bildliche Umschreibung des „Konsekrieren“ zu betrachten, mit welchem es in Einen Akt zusammenfällt.

Schlufs.

Dorsch unterlegt mir, weil ich eine Entwicklung des eucharistischen Opferbegriffs im Sinne einer späteren symbolischen Einkleidung desselben behaupte, den durch die Encyklika Pascendi als modernistisch verurteilten Satz: „Ad evolutionem cultus facit praecipue necessitas ad mores traditionesque populorum sese accommodandi.“ Hierauf darf ich unter Hinweis auf vorliegende Untersuchung antworten: Die Enzyklika verwirft mit diesem Satz nicht eine unwesentliche Entwicklung und Anpassung an zeitgeschichtliche und nationale Auffassungen und Gebräuche, welche die Kirche im Gegenteil von jeher sehr klug zu benützen verstanden hat, sondern es werden in diesem Satz lediglich die wesentlichen Kultakte der Kirche als genuin christliche verteidigt. Taufe, Eucharistie, Ölung u. s. f. sind nicht durch Anpassung an analoge Gebräuche bei den Heiden und Juden entstanden. Unwesentlich aber sind spekulative Betrachtungen über diese Gegenstände, welche auch in der liturgischen Praxis bald da bald dort, bald längere bald kürzere Zeit ihren symbolischen Niederschlag empfingen, ohne daß der dogmatische Gehalt des betreffenden Kultaktes eine Alteration erlitt. Daher wird auch meine Thesis nicht durch das Verdikt jenes Satzes getroffen, um so weniger, als das kirchliche Lehr-

amt bisher weder über den Opferbegriff überhaupt noch über den Meßopferbegriff im besonderen eine definitive Entscheidung erlassen hat. Wohl lehrt die Kirche, „daß wir im Opfer der Messe Christus dem Vater opfern und darbringen“, aber damit ist noch lange nicht auch die Frage entschieden, worin dieses „Darbringen“ bestehe; ob es im Sinne eines Schenkens des eucharistischen Christus als Gabe an Gott zu verstehen sei.

Nachwort.

Man hat mich auf Grund meiner Thesis katholischerseits der Heterodoxie verdächtigt und in der heftigsten Weise angegriffen. Man erklärte, ich hätte für die vorirenäische Zeit eine Opferlehre konstatiert, welche in kontradiktorischem Gegensatz zu der tridentinischen Lehre vom Meßopfer stehe. Solchen Vorwurf muß ich als durchaus ungerecht und grundlos ganz entschieden zurückweisen.

Denn fürs Erste besteht eine von dem kirchlichen Lehramt offiziell rezipierte Meßerklärung überhaupt nicht. Das einzige, was dogmatisch zweifellos fixiert ist, ist der Satz, daß die Messe ein objektives, wahres und eigentliches Opfer ist, und zwar das einzige. Und das habe ich nie in Abrede gestellt. Andere Sätze beziehen sich zwar auf das Verhältnis des Meßopfers zum Kreuzopfer, sprechen sich aber in keiner Weise darüber aus, wie dieses Verhältnis näher zu denken sei.

Dem gegenüber steht nun eine ganze Reihe von Meßopfertheorien, von den Theologen der unmittelbar nachtridentinischen Zeit bis herab zu Renz und Pell (Passauer Monatschrift 18. Band, 11. Heft), welche sich zum Teil vollständig widersprechen,. so daß in

der Meßopferfrage angesichts solcher Verwirrung die Schuldogmatik, man darf es ruhig aussprechen, versagt. Gleichwohl sind sämtliche dieser Meßtheorien von der Kirche bis zur Stunde geduldet, die meisten sogar in approbierte Lehrbücher aufgenommen. Daraus folgt, daß in diesem Punkt, innerhalb des vom Tridentinum definierten Satzes, noch volle Lehrfreiheit bestehen sollte, und wie bemerkt, faktisch auch besteht; nur mich allein sucht man als heterodox zu verdächtigen, und auf mich allein sollen die kirchlichen Behörden aufmerksam gemacht werden. So hat in jüngster Zeit ein wahres Kesseltreiben gegen mich eingesetzt, welches, zum Teil auf die fragwürdigste Weise, meine Schriften verdächtigt, wobei man deren Inhalt nicht einmal richtig wiedergibt, wie ein ehrlicher und sachlicher Gegner noch jüngst konstatiert hat (Literar. Beilage zur Augsb. Postzeitung 27. Mai 1909, S. 190), und wie ich in meiner Antwort an P. Dorsch S. J. und anderwärts nachgewiesen habe.

Stehe ich aber wirklich im Widerspruch mit der Meßopferlehre des Tridentinums?

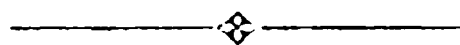
Das Trid. lehrt, die Messe sei das „wahre und einzige Opfer"; — auch ich! Das Trid. lehrt, durch das Meßopfer werde „das blutige Kreuzopfer vergegenwärtigt, das Andenken daran bis zum Zeitenende bewahrt, dessen sündenvergebende Kraft angeeignet", — auch ich! Das Trid. lehrt die Einsetzung eines Priestertums zur Darbringung dieses Opfers; — auch ich! Das Trid. lehrt „es sei in der Messe derselbe Opfergegenstand, derselbe Opfernde wie am Kreuz, nur die ratio der Darbringung sei verschieden"; — auch ich! Das Trid. lehrt, die Messe sei ein Opfer nicht bloß als Kommunion, nicht bloß als Lob und Danksagung, nicht eine bloße Erinnerung, sondern ein Versöhnungsopfer;

— auch ich! Mehr lehrt das Tridentinum über den Opferakt nicht, und somit beanspruche ich, wie andere, die Freiheit, mir die Lehre der Kirche innerhalb des autoritativ festgelegten Rahmens zu erklären. Und wenn die Kirche darüber nichts entschieden hat, in welchem Sinn das „Darbringen des Leibes und Blutes Christi“ verstanden werden müsse, so habe ich wiederum das Recht, dieses „Darbringen“ in einer Bedeutung zu verstehen, welche mit den Äußerungen der ältesten Väter in Übereinstimmung steht, die nun einmal von einer „Gabe an Gott“ in der Eucharistie nichts wissen.

Meine Gegner erklären: man kann die Worte jener Väter im Sinne der späteren Ausdrucksweise erklären, also muß man sie in diesem Sinn erklären. Eine eigenartige wissenschaftliche Maxime, welche ich der Beurteilung der Historiker von Fach überlasse! Ich hätte gedacht: gerade wenn man bloß kann, muß man eben nicht! Aber ich glaube im Vorstehenden bewiesen zu haben, daß man auch nicht kann, aus kritischen und aus theologischen Gründen, und daß es folglich ein *ὕστερον πρώτερον* ist, wenn man ad usum Delphini die termini der Alten so lang preßt, bis sie sich in das Prokrustesbett späterer spekulativer Konstruktionen hineinzwängen lassen.

Bevor man meine Auffassung fortwährend der Heterodoxie beschuldigt, mögen die Verteidiger des Gabenbegriffs erst einmal eine logisch und theologisch einwandfreie Erklärung vom Wesen der Messe geben oder wenigstens bezeichnen, welche von den bisher vorhandenen Meßerklärungen die richtige und kirchlich offiziell recipierte ist. So lange sie das nicht vermögen, haben sie kein Recht, eine Theorie schlechthin als unkirchlich zu verurteilen, welche nicht auf dem Gabenbegriff fußt.

Im übrigen berufe ich mich allen bisherigen und allen ferneren Verdächtigungen gegenüber auf die Encyklika Pascendi, welche innerhalb des Rahmens der Offenbarung die Freiheit wissenschaftlichen Forschens feierlich garantiert hat.



Namen-, Sach- und Stellenregister.

Errata:

S. 12	Zeile	2	lies	„ißt“ statt „ist“.
S. 40	„	20	„	„Namen“ statt „Naman“.
S. 56	„	19	„	„ὧς“ statt „ὢς“.
S. 70	„	18	„	„Athenagoras“ statt „Athenagores“.
S. 139	„	26	„	„VII“ satt „VI“.
S. 164	„	14	„	„Opfergaben“ statt „Opfergabe“.
S. 177	„	13	„	„das“ statt „daß“.

II. Reihe. 3. Schnitzer, Dr. Jos., **Quellen u. Forschungen zur Geschichte Savonarolas.** II. Savonarola und die Feuerprobe. 8°. 1904. VIII u. 175 S. Subscript.-Preis *M* 3.40
Einzelnpreis *M* 3.80

II. Reihe. 4. Eisenhofer, Dr. Ludwig, **Das bischöfliche Rationale.** Seine Entstehung und Entwicklung. Mit 9 Abbildungen. 8°. 1904. 49 Seiten. Subscript.-Preis *M* 1.60
Einzelnpreis *M* 1.80.

II. Reihe. 5. Schnitzer, Dr. Jos., **Quellen u. Forschungen zur Geschichte Savonarolas.** III. Bartolomeo Cerretani. 8°. 1904. LX u. 110 S. Subscript.-Preis *M* 3.40
Einzelnpreis *M* 3.80.

II. Reihe. 6. Koeniger, Dr. Alb., **Burchard I. von Worms u. die deutsche Kirche seiner Zeit.** (1000—1025.) Ein kirchen- nnd sittengeschichtliches Zeitbild. 8°. 1905. XII u. 240 S. Subscript.-Preis *M* 4.40; Einzelnpreis *M* 4.80.

II. Reihe. 7. Holzhey, Dr. C., **Die Thekla-Akten.** Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche. 8°. 1905. VIII u. 116 S. Subscript.-Preis *M* 2.20; Einzelnpreis *M* 2.60.

II. Reihe. 8. Albers, Bruno O. S. B., **Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten.** Ein Beitrag zur Benediktinerordensgeschichte des X.—XII. Jahrhunderts. 8°. 1905. XII u. 132 S. mit 1 Tafel.
Subscript.-Preis *M* 2.80; Einzelnpreis *M* 3.20.

II. Reihe. 9. Fendt, Leonh., **Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.** 8°. 1906. VIII u. 145 S.
Subscript.-Preis *M* 3.—; Einzelnpreis *M* 3.50.

II. Reihe. 10. Koeniger, Dr. Alb., **Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach.** 8°. 1906. X u. 107 S.
Subscript.-Preis *M* 2.40; Einzelnpreis *M* 2.80.

II. Reihe 11. Wieland, Dr. Franz, **Mensa und Confessio.** Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche. 8°. 1906. XVI und 167 Seiten. Subskript.-Preis *M* 2.80; Einzelnpreis *M* 3.—

II. Reihe. 12. Guggenberger, K. **Die Legation des Kardinals Pileus in Deutschland 1378—1382.** Mit Anhang: Die Frage der 2. u. 3. Legation des Kardinals in den Jahren 1394 u. 1398. 8°. 1907. VIII u. 138 Seiten.
Subscript.-Preis *M* 2.70; Einzelnpreis *M* 3.—.

III. Reihe. 1. **Festgabe, Alois Knöpfler zur Vollendung seines 60. Lebensjahres** gewidmet von: A. Biglmair, S. Euringer, J. Greving, K. Holzhey, J. Hürbin, R. Jud, A. Kempfler, A. Königer, G. Pfeilschifter, Th. Schermann, J. Schnitzer, A. Seider, J. Sickenberger, F. X. Thalhofer, H. Vogels, M. Weiß, F. Wieland. 8°. 1907. VIII. u. 348 S.
Subscript.-Preis *M* 4.50; Einzelnpreis *M* 5.—

III. Reihe. 2. Koeniger, Dr. Alb. **Die Sendgerichte in Deutschland.** I. Band. 8°. 1907. XVI u. 203 Seiten.
Subscript.-Preis *M* 4.—; Einzelnpreis *M* 4.40

III. Reihe. 3. Dreves, Dr. theol. Guido Maria. **Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus u. Rabanus Maurus.** 8°. 1908. IV u. 136 S.
Subscript.-Preis *M* 2.60; Einzelnpreis *M* 3.—

III. Reihe. 4. Wieland, Dr. Franz, **Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J. in Innsbruck.** Eine Antwort. 8°. 1908. IV, 113 u. 8 S. *M* 1.—

III. Reihe 5. Schmoll, P. Polykarp O. F. M. **Die Busslehre der Frühscholastik.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. 8°. 1909. XVIa 136 S.
Subscript-Preis *M* 3.50; Einzelnpreis *M* 3.80

K. b. Hof- und Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.



